تشكيل *

الدكتورة مها قنوت
وزيرة الثقافة

في وقفةٍ أخرى نستوقف فيها الزمان .. كي نقول كلمتنا ... نحاول أن نرصفَ الحروفَ وننمنمَ الألوان .. كي يكونَ المقالُ على قَدْرِ المقام ... فما بالك ونحن نستوقف الزمان مع الجمال .. وصانعيه! عبثاً مَنْ يحاول أن يبلغ المدى ... وكم يتعبُ مَنْ يَدعي أنه قادر على نقلِ المشاهد ... تحاول

(*) كلمة السيدة الدكتورة مها قنوت وزيرة الثقافة . التي ألقيت بمناسبة انعقاد المؤتمر العاشر لنقابة الفنون الجميلة في ١٨/ ٩/ ٢٠٠٠م .

الحديثَ فتراه يسبقكَ في حديثه... وعلى توالي الحقب ينقلُك في عالم أمسه وغدِك... حتى ليخيلُ إليكَ أنَّ الكونَ أمامك.. وبين يديك... واسعٌ تارةً، ويضيقُ يختصر الحياةَ تارةً أخرى... ... أرهفِ السمعَ قليلاً... سيرتدُّ الصدى إليك.. مُرتَجَعاً لآلاف السنين... يوم بدأ الإنسان يرسمُ وجودَه... لم يتعبْ في البحثِ كثيراً... امتدتْ أصابعُهُ... إزميلاً ينحت في الصخر أولَ تواقيعه.. وأولَ الآثار: أنّي مُذْ بدأتُ أترك آثار وجودي... يبدأُ التاريخُ في تسجيلِ ذاته.

هو الفنُ.. أقدم محاولات الإنسان في الإبداع والابتكار.. ربما بدأ محاولاتٍ لنقلِ المتحرك إلى الجماد، وتصوير الحديث في حَدَثْ.. وربما عَبَر قاصداً طرائقَ الزينة والتحسين.. لكنه انتهى يشكّلُ الحياةَ جميلةً وجديدةً بألف ابتكار... جوهرُهُ الشعور ورقةُ الاحساس.. وأدواتهُ؛ العينُ واليدُ، والروح والوجدان... وتكاد تشتمُ عَبَق الزمانِ في كل لوحةٍ مرسومةٍ، أو منحوتةٍ، أو مخطوطة... من صَلْبِ المواد أو من طيِّعها.. كلٌ يستدعي المخزونَ الذي يريده من ذاكرةٍ لاتضن... حين تبدأ الريشةُ معزوفةَ العطاء.. وحينَ يبدأ الإزميل أولَ نقرة فوق خدِّ الحجر.

إنه الفنُ الجميلُ، وأكرمْ بالجميلِ يرافقُ منَ الحياة الجميلا ... رفعةَ الأخلاق ونبلَ السلوك.. «فاصبر صبراً جميلاً»، «واصفحْ الصفحَ الجميل».. وهل كان الجمال إلاَّ نعتاً للسامي من الطبائع، وللصفيِّ من الصفات.

إنه صورةُ الزمان.. مذ كان للزمانِ لسانٌ يقول... يعبِّرُ ويحسنُ التعبير.. وعلى صفحةِ الخلود يرسمُ فكره ورأيه مرتحلاً بين الديانةِ والسياسةِ والأسطورةِ والملحمة وينقل الحضارةَ من كل عصر... ... ينتهي العصرُ ويغيبُ أهله ويبقى ماسعتْ أناملُ الفنان في بقائه... حواريةً لكل جيل، وحضارةً تثقف الآتي بإرثِ الراحلين. إنَّ عصراً لا تتحدث عنه فنونه، عصرٌ خلو من ملامح الإنسان، عصرٌ جديبٌ يأنفُ من ذكرهِ الزمان.

أيُّها السادة المؤتمرون... أيُّها المبدعون... حملةَ الفنِ الجميل في بلادنا الجميلة ... هانحن نلتقي مرةً أخرى.. نتحاورُ ونتخاطب... وتتعددُ اللغات... ربما علينا أن نقرَّ أن لغتكم من أجملِ اللغات... تلكَ التي تصل إلى أفئدتِنا بصمت وهدوء... عبر تأمُّل الأحداق وتَسْفَارِ النظر... إنها لغةُ الجمال في لوحة امتدتْ أصابعُ الفنان إلى خامتِها ينثر ألوانه

ويراقصُ ريشَته.. كي يقولَ شيئاً في نهايةِ المطاف... كي يقولَ رسالةً واحدةً أورسائلَ متنوعة... تصلُ إلينا... كلٌّ حسب قدرتِهِ على التذوقِ، وحسب رغبتهِ في متابعة الجمال.. تعبيرياً أو واقعياً... انطباعياً أو تجريدياً.. حجراً أو رخاماً.. طيناً أو بعضَ قماش. على خشبٍ أو في عمارة... يستنطق الجماد... أو يطوّع النحاس، وفي المحصلة... فالجميع يخطّون بياناً عملياً في الإحساسِ والرقي... ويطوونها رسالةَ مجدٍ.. وخلود لأهل الأرض.. وللوطن الحبيب.

فأينَ نحن في ذلك العالم الرحيب؟ وكيفَ حَمَلَتْ أدواتُنا نضاليةَ الحاضر يقاوِمُ حتى الرمقِ الأخير.. يحمي ما تبقى من الكرامةِ من جباهٍ لا تعرفُ الخضوع وينشدُ السلامَ ممهوراً بخاتم الإباء.. يستطلعُ الغدَ المشرق.. لكنه الكريم ولا يقبلُ أن يورِّثَ الأحفادَ ما أزهقَ الأرواحَ من أجله الجدودُ.

بين الواقع والأمل ضربةُ ريشةٍ وسِفْرٌ جَليل، بين ما هو موجودٌ وما نريد وجودَه، بعضُ خطابٍ وقولٌ جميل.. تجربتُنا وما اطّلعنا عليه من تجاربِ الآخرين فأفدنا واستفدنا... ودخلنا الحداثةَ من بوابةِ الأصالة... عميقةً ضاربةً في الجذور، وعاليةً شاهقةً في الارتفاع.. شعارُنا رايةٌ تقول: أنَّ

العالمية طريقٌ واحد يعبرُ في مسامات الجذور.. طريق يعبر المحليةَ وصدقَ الانتماء.. كي نقدّم للعالم لغةً أخرى ... هي لغتنا الفنية العظيمةُ، ولوناً آخر هو امتزاجُ ألواننا ونكهةُ الأصيل... وبصمةً تتركُ في الحضارات ضوءَ حضارتنا وألوانَ الشروق... وعطاءً بلا حدود. فالفن.. قبل جماليته.. رسالةٌ.. وفكرةٌ.. وقضيةٌ تستحق الحياة. على جدراننا وفوق أرضنا وفي القلوب.. لوحةٌ مغنّاةٌ، يصنعُها المبدعون ويسمعُها العالم أجمع. عليها بصمة إبهامهم وفي نسيجها رائحة التربة السورية عربية... ما أقام قاسيون.

أصحابُ الفنون الجميلة.. جناحٌ آخرُ في الوطن... يحملونَه بكل ما أوتوه من عزم القرار، ويحمونَه بين الخافقِ والضلوع... ويعيدونَ تشكيله كلَّ يوم بألف حلّةٍ تدعو إلى الفخار، يزرعونه فيما تجودُ به قرائحهم.. سنابل حبٌ رواها قائدٌ عظيم، فأينعت وأثمرت وبشّرت بخير الغلال، ومشعل نورٍ أو قده الخالدُ حافظُ الأسد وحملَه من بعدِه أملُنا الكبير وأيامنا الواعدةُ السيدُ الرئيسُ بشار الأسد... كي يبقى المشعل وقاداً، وكي تبقى الرايةُ عاليةً... نعملُ، وخلفَ حامل الرايةِ نتابعُ المسير ونكمل الطريق فتحيةً إلى كل ريشةٍ وأزميلٍ، إلى

كل حدقةٍ تصوغ الخيرَ والجمال. تحيةً إلى شعبنا العظيم بكل مبدعيه المخلصين الطيبين.

إلى كل معول يصنع مجدَ الوطن وفنَّ الوطن، ونصرَ الوطن.. تحيةً إلى السيد الرئيس الدكتور بشار الأسد راعي المؤتمر.. قائد نهاراتنا في شروقها الجديد، وراسم خط المتابعة في مسيرة التصحيح المجيد.. تحيةً لكم جميعاً أتمنى لمؤتمركم النجاح والتوفيق... والسلام عليكم.

الدراسات والبحوث

علم جديد لعصر جديد

محمد وائل بشير الأتاسي

ظهور المشكلة:

في عام 1885 خصص ملك السويد أوسكار الثاني جائزتين لأحسن حلين لمسألة الأجسام الثلاثة. ولم تكن هذه المسألة جديدة آنذاك، لأنها كانت قد برزت مباشرة بعدما حل نيوتن مسألة جسمين يتجاذبان بحسب قانون نيوتن للثقالة، كالأرض والشمس.

(*) محمد وائل بشير الأتاسي: باحث من سورية، يهتم بالترجمة. له عدة كتب مترجمة ومؤلفة من أهمها: «تراثنا وفجر العلم الحديث».

فقد برهن نيوتن أن الأرض تتحرك حول الشمس بحسب القوانين التي سبق لكبلر أن اكتشفها نتيجة تدقيقه في الأرصاد السابقة. وكان السؤال الذي طرح نفسه بعدئذ: ماذا لو كانت الأجسام المتجاذبة ثلاثة (الأرض والشمس والقمر). عندئذ كيف تتحرك هذه الأجسام الثلاثة؟ بل كيف تتحرك أجسام متجاذبة نيوتونيا لو كان عددها أربعة أو خمسة أو أكثر؟

هنا تصدى بوانكاريه المولود عام 1856 في نانسي (فرنسة) لهذه المسألة ودرسها دراسة معمقة كانت نتيجتها أنه نال إحدى الجائزتين على رغم أنه لم يتوصل إلى حل. وقد قال فاير شتراس (وهو عالم رياضيات ألماني شهير، وكان أحد أعضاء لجنة التحكيم) «حتى وإن لم تكن دراسته مؤهلة لأن تكون حلا كاملاً للمسألة، إلا أنها على درجة من الأهمية تجعلها مبشرة بعصر جديد في تاريخ الميكانيك السماوي». ولكن ثمة جانب آخر أبرزه بوانكاريه في هذا النوع من المسائل كان هو الذي بشر أيضاً بعصر جديد في العلم: وهو دراسة الحالات المعقدة (تجاذب عدة أجسام) أو ما يسمى الشواش. (Chaos).

الحقيقة أن هذه التسمية أطلقت فيما بعد على نوع من المسائل المعقدة التي تبدي تغيرات يصعب جداً توقعها. وكان بوانكاريه قد وجد منذ البدء أن هذا النوع يخالف ما سبق لعلماء القرون الثلاثة الماضية أن تعارفوا عليه. ففي السابق كان الاعتقاد السائد هو أنه عند دراسة منظومة ما، يؤدي أي تغير طفيف في حالتها الابتدائية إلى انحراف طفيف عن وضعها السابق، في حين أن ما وجده بوانكاريه في حالة الأجسام المتعددة، هو أن تغيراً طفيفاً في حالتها الابتدائية قد يؤدي إلى تغير كبير عن وضعها السابق. ولم يكن قد سبق للعلم أن واجه وضعاً كهذا، حيث يكون التنبؤ عسيراً جداً. فالعلم في مثل هذه الحالات يقف شبه عاجز عن رؤية المستقبل حتى ولو كان لمدى قريب. وقولي «العلم»، يعني الكلاسيكي الذي بسط أموره إلى أقصى حد ممكن يؤهله لدراستها. لذلك سنرى أن علماً جديداً قد نشأ لدراسة

هذه الأوضاع المعقدة التي أطلق عليها اسم أوضاع شواشيه . فالعلم الجديد هو دراسة «الشواش» أو الفوضى العظيمة .

وكان علماء الاجتماع والاقتصاد (حيث تكون الأمور معقدة أيضاً) قد استفادوا من دراسة قوانين المصادفة أو ما يسمى الاحتمالات . فكل مقدار متغير تابع للمصادفة يخضع لقوانين الاحتمالات . من ذلك مثلاً دراسة طول الفرد في بلد ما . أو متوسط وزن حبة القمح في أحد المحاصيل . ففي مثل هذه الحالات التي لاضابط لها وتخضع لتغيرات مختلفة كالبيئة والوراثة وغير ذلك من أمور، كان العلماء يلجؤون إلى الاحتمالات أو الدراسات الإحصائية . وقد دلت الدراسات النظرية والتجريبية على أن قياس مقدار من هذا النوع قد يؤدي إلى تمركز حول قيمة وسطى لهذا المقدار وندرة في الحالات المتطرفة الخ ... فلو أخذنا أطوال الرجال في بلدنا سورية مثلاً لوجدنا أن أكثر الرجال تتراوح أطوالهم حول170سم . أما الطوال جداً أو القصار جداً فيندرون كلما ابتعدنا عن القيمة الوسطى .

عند دراسة مقدار ما خضع للمصادفة، نتيجة لتعقد العوامل المؤثرة فيه، نلجأ إلى الاحتمالات . ولكن الدراسة التي أجراها بوانكاريه لحالة الأجسام المتعددة أظهرت نوعاً آخر من التعقيد يصعب، كما قلنا، التنبؤ به؛ والدراسة الاحتمالية الكلاسيكية لم تعد مجدية . هذا ما لاحظه بوانكاريه وما تأمل فيه لفترة ثم نأى عنه كعادته . فقد كان هذا العالم محباً للتجديد ولغزو آفاق جديدة باستمرار . وهكذا طُوِيَ عمل بوانكاريه ولم يلجأ إليه أحد فيما نظن إلى أن ظهر على الساحة رجل ذكي كان يتعشق التجديد والمجازفة وهو بنوا مندلبروت Benoit Mandelbrott .

من هو مندلبروت وما اكتشافه:

ولد مندلبروت في وارسو(بولونية) عام 1924، وقد نزحت عائلته إلى فرنسة عندماكان طفلاً، وهناك تابع دراسته إلى أن تخرج من مدرسة

البوليتكنيك. وكان قد انتسب أولاً إلى دار المعلمين العليا، إلا أنه تركها بسبب إمعانهافي الدراسات الرياضية المجردة التي كانت تنادي بها جماعة أطلقت على نفسها اسم «بورباكي» (وهو اسم مستعار كان لضابط في الجيش الروسي أو البولوني). وبعد مضي عشر سنوات على تخرج مندلبروت وعمله في المشاريع الهندسية، وجد من يحتضنه في شركة IBM الشهيرة في مركز توماس ج. واتسون للبحث في اميركة.

وفي أحد الأيام أراد مندلبروت تسلية نفسه ومن عادة الرياضيين في مثل هذه الحالة أن يمتعوا أنفسهم بمسألة رياضية يختارونها كيفما شاؤوا. اختار مندلبروت عبارة فيها مربع حد متغير ومربع حد ثابت، وراح يطلب من الحاسوب حساب قيمة العبارة إذا كان المتغير صفرا ثم قيمتها إذا كان المتغير مساوياً للقيمة التي حصل عليها سابقاً. وراح الحاسوب يكرر هذه العملية بناء على أوامر مندلبروت. فإذا انتهت العبارة إلى نهاية محدودة وضع مكان الثابت الذي اختاره على لوحة الشاشة نقطة سوداء، أما إذا لم تنته إلى نهاية محدودة وضع مكان الثابت نقطة بيضاء. وقد تكررت العملية مئات المرات. وفي النهاية بدأ ينكشف لمندلبروت أن النقاط السوداء التي كانت مواضعها تقفز من مكان إلى آخر (وكأن لاضابط لها) بدأت تكوّن شكلاً أشبه ما يكون بالرسوم التي تطرز بها الستائر. فكانت صورة بديعة لو تعمد أحد رسامي الزخرفة رسمها لما صنع أجمل منها.

لقد كان اكتشافاً مذهلاً حقاً ذاك الذي وجده مندلبروت، فهو يقنعنا أولاً بأن هناك حقائق رياضية تُكشف كما تُكشف الظواهر الطبيعية (من كيماوية أو فيزيائية أو بيولوجية). بمعنى أن الحقائق الرياضية لها وجودها القائم بذاته في عالمها الخاص. بدليل أن الرياضيين بدؤوا (بعدما نشر مندلبروت نتائج عمله هذا) بتجربة عبارات أخرى، وراحوا

يحصلون على أشكال طريفة جديدة، الأمر الذي دفع الرياضيين إلى التفكير بأن عملية بسيطة، لو تكررت مئات المرات لأدت رغم مظهرها العشوائي في البدء إلى نوع من الانتظام الطريف. ، يذكرنا ذلك بأن التفسير الكمي يمكن أن يؤدي إلى تغير كيفي. ثم إن اكتشاف مندلبروت، لابد أن يذكّر أيَّ رياضي مطلع بالحقائق المذهلة التي سبق لكانطور أن اكتشفها. فقد وجد أن هناك منحنيات تملأ سطحاً بكامله، وأشياء من هذا القبيل مما أدخل الاضطراب إلى عقول الرياضيين. فلقد اختل مفهوم الأبعاد. فمنذ القديم وفي أيام المسلمين الزاهرة، عرفوا أن الخط ذو بعد واحد وأن السطح ذو بعدين وأن الحيز أو الجسم في مكان ذو ثلاثة أبعاد. ولكن هاهو الخط الذي هو ذو بعد واحد يملأ سطحاً، فهل أصبحت فكرة الأبعاد (التي كانت تعد خواص أصيلة في الأشكال) فكرة زائفة. لقد اقترح بعضهم فكرة أبعاد كسرية، فيقال عندئذ إن أشكال مندلبروت مثلاً لها بعد ونصف أو شيء من هذا القبيل، ولذلك (ربما لهذا السبب) سميت هذه الأشكال التي اكتشفها مندلبروت وكانطور وبيانو هندسية كسورية geometric fractale. على أن هذه الأفكار ظلت ردحاً من الزمن محصورة في إطار الرياضيين، وقد ظن الجميع أنها مجرد ألاعيب عوّدنا عليها الرياضيون بين حين وآخر. وهي مشاكل يتدارسونها فيما بينهم، وبخاصة حين يحاولون الغوص في أسس علمهم وصحة نتائجهم. أي كما كان الحال يوماً حين اكتُشف أن هناك هندسات غير إقليدية، أو حين وجدت المفارقات paradoxes في أسس الرياضيات. ولكنّ ما حدث بعدئذ، كان كما في كل مرة، مذهلاً فعلاً. فحين اكتشفت الهندسات اللاإقليدية، تبيّن فيما بعد أنها ذات فائدة عظيمة للرياضيات ثم الفيزياء نفسها، وحين حاول الرياضيون ضبط رياضياتهم وتنظيفها من المفارقات، بدأت المباراة في جعل

الرياضيات أكثر آلية (مما أدى إلى صناعة الحواسيب). وها هي الهندسة الكسورية تخبئ لنا شيئاً.

أشكال مندلبروت في الدراسات الميدانية:

في عام 1960، كانت الصور التي ظهرت أمام مندلبروت على شاشة الحاسوب هي مجرد شبح لفكرة باهتة في ذهنه، ثم أخذت تصبح عبر السنين صورة لواقع معين. ولم يكن مندلبروت مجرد رياضي يهتم بمفاهيمه النظرية المجردة، بل كان متعدد الاهتمامات، وله جولات في ميادين متعددة (في الاقتصاد والجيولوجية والبيولوجية والزراعة..) وقد أتاح لـه عمله في شركة (IBM)International Business Machines (أي شركة آلات الأعمال الدولية) أن يقوم بجولة في مجال الاقتصاد بدراسة لتوزع الإيرادات الكبيرة والصغيرة. وكان هوثاكر H.Houthakker أستاذاً للاقتصاد في جامعة هارفارد. وفي أحد الأيام دعا زميله مندلبروت للحديث، وحين وصل هذا إلى القاعة، أدهشته رؤية مكتشفاته، فقد كانت صورتها على سبورة الرجل الذي دعاه. فأبدى على سبيل المزاح تذمره، وقال كيف أمكن لمخططي أن يتجسد على السبورة قبل أن ألقي محاضرتي؟ ولكن هوثاكر لم يكن يدري عن ماذا يتحدث مندلبروت. فالمخطط لم يكن له صلة بتوزع الإيرادات، وإنما كان يمثل تغيرات أسعار القطن خلال ثمان سنوات. وقد كان هناك شيء غريب في هذا المخطط (حتى من وجهة نظر هوثاكر) فقد كان الاقتصاديون يتصورون أن ثمن سلعة ما (مثل القطن) يتراقص على نمط مستقر يصلح للفترات الطويلة، ونمط عشوائي يصلح للفترات القصيرة. فالأسعار على المدى الطويل تنساق بثبات تحت تأثير قوة فعلية تعمل عملها في الاقتصاد، مثل نهوض صناعة النسيج في نيوإنجلند وهبوطها، أو فتح طرق جديدة للتجارة الدولية، وفي النهاية تأخذ شكل منحن جرسي يعرفه كل من ألم ولو بطرف بالإحصاء. أما على المدى القصير، فالأسعار تقفز من غير ضابط نحو الزيادة أو النقصان. هكذا كان

يظن مندلبروت. ولكن تبين أن نمط تغير أسعار القطن على المدى القصير مثله مثل نمط تغير أسعار القطن على المدى الطويل، والاختلاف الوحيد هو في حدود هذا التغير. وهنا ننوه إلى أن هذا التماثل بين أجزاء صغيرة وأجزاء كبيرة من المخطط هو صفة موجودة فبي الشكل الذي وجده مندلبروت (أو ما يسمى مجموعة مندلبروت). وربما كان هذا السبب أيضاً هو ما دعا إلى تسمية هذه الهندسة بالهندسة الكسورية.

الشواش: موضوع علم جديد

إن هذا التشابه بين الإيرادات وبيان أسعار القطن، وبين كل المنظومات التي بلغت حداً من التعقيد يجعلها تدخل في مرحلة الشواش×، هذا التشابه (أو بالأحرى وجود صفات مشتركة بين سلوك المنظومات التي توصف بأنها شواشية) يجعلها أهلاً لأن تكون موضع دراسات خاصة قائمة بذاتها. وهكذا ظهر إلى الوجود علم جديد في الرياضيات أوجدته التجربة أو الممارسة. وهذا خلافاً لما قالته يوماً الباحثة في تعليم الرياضيات في جامعة باريس السادسة، إذ قالت يومها إن الرياضيات في أساسها تنبع من بديهيات، وقد اعترض أحدهم عندها بالقول: ولكن البدء بتعليم البديهيات يعني إخفاء جانب من العقل يعتمد على الحدس (الحسي أو الفكري)، وهذا الجانب في رأي بوانكاريه هو أساس الإبداع، وهو كذلك برأي برغسون. فالعقل لايسير في طريق وحيد الاتجاه، بل ينتقل من الحس إلى الفكر، ثم يعود، ثم يعيد النظر، وهكذا إلى أن يتوصل إلى ما يصبو إليه ويقنعه ويرضيه، ولايأتي السير المنطقي الوحيد الاتجاه إلا في النهاية.

لنعد الآن إلى موضوعنا ونتساءل، بماذا تختلف هذه الدراسة الجديدة عن الدراسات السابقة، وبخاصة أن أصحابها يدّعون أن كل الدراسات السابقة كانت تبسط الأمور، مما جعلها دراسة غير عملية. في حين أن الدراسة الشواشية هي التي تدرس الواقع الفعلي؟

كان الباحث في السابق يعزل الحادث الذي يدرسه عن محيطه، ويتصور أنه وضع مثالي فهو يدرس مثلاً سقوط الحجر دون أن يأخذ بعين الاعتبار مقاومة الهواء وما ينتج عن هذا الاحتكاك من حرارة. أو يدرس اهتزاز النواس (الرقاص) دون أن يعبر أي اهتمام لظاهرة الاحتكاك بين النواس ومركز تعليقه أو احتكاكه مع الهواء. وهكذا تصبح المنظومة (الحجر، النواس..) في حالة مثالية بسيطة تسهل دراستها. وقد كان هذا أمراً طبيعياً، لأن العلم لايبدأ بالمعقد (كما تفعل الفلسفة)، بل ينتقل من البسيط إلى المعقد، والحقيقة أن العلم لم يستطع أن يتوصل إلى هذا التبسيط إلا بعد أن ظلت الفلسفة طاغية عليه أمداً طويلاً، غير أن هذا التبسيط بالمقابل أخفى حقيقة هامة لم يبدأ العلم باكتشافها إلا منذ بداية القرن التاسع عشر.

التناظر في الزمن:

كانت القوانين التي اكتشفها نيوتن نتيجة هذا العزل والتبسيط متناظرة زمنياً، بمعنى أنها لا تميز بين الماضي والمستقبل. فلو أخذنا مثلاً حركة الأرض حول الشمس وطبقنا قوانين نيوتن لوجدنا أن هذه القوانين تعطينا، بالدقة وبالأسلوب نفسه، وضع الأرض منذ مائة أو مائتي عام أو أكثر يوماً فيوماً. في حين أن حركة الأرض، في واقع الأمر، هي أعقد من هذا التصور. لأن تأثير الكواكب الأخرى عليها، وحركة المد والجزر، تؤثر في حركتها ولكن هذا التأثير لم يؤخذ بعين الاعتبار، ولو أخذ لتبين أن حركة الأرض في المستقبل تختلف عما كانت عليه في الماضي، (وربما لو أُخذ، لما أمكن لنيوتن أن يكتشف قانون الجاذبية، أو لما أمكن له اكتشاف مبادئ الديناميك أصلاً).

ربما تساءلنا: أين مكان الخطأ في ما فعله غاليله أو نيوتن أو كثير ممن تبعهما في هذه الطريقة البسيطة.

إنها ببساطة تفترض أن كل منظومة درستها كان بإمكانها أن تستمر حركتها إلى مالانهاية له، أو حتى كان من الممكن أن تواظب على حركتها منذ الأزل وإلى الأبد، في حين أن الواقع يثبت أنه ما من منظومة تواظب على حركتها إلى الأبد من تلقاء نفسها. وحتى لو غذيناها بالطاقة للحق بها البلى ولتعطلت أجزاؤها، (والكائنات الحية مثال واضح جداً).

المنظومات القلقة (سهم الزمن):

توصف المنظومات المثالية التي من نوع النواس الذي لايعاني من أي احتكاك، بأنها منظومات مستقرة. وهذه المنظومات مثالية لأنها لاتقر بالزمن، بل هي أبدية ولايمكن أن تدل على اتجاه للزمن، لأن مستقبلها كماضيها. أما المنظومات غير المستقرة، (وهي الشائعة في واقع الأمر) فهي تميز بين الماضي والمستقبل، لأنها تسير دوماً نحو التوقف، أو بالأحرى نحو الاهتراء. فماضيها هو جدتها، هو الوليد السليم الجسم أو السلعة المنتجة حديثاً، ومستقبلها هو تدهور حالتها واتجاهها نحو البلى والزوال. فالمنظومات التي درسها نيوتن كانت بالدرجة الأولى منظومات مستقرة مثالية، لاتفرق بين ماض ومستقبل. في حين أن المنظومات غير المستقرة هي التي تعاني من عوامل الدهر، والزمن يسير بها نحو نتيجة معينة، فكأن هناك سهماً يشير لها بأن السير في هذا الاتجاه ولايجوز الاتجاه المعاكس. ولذلك نقول إن المنظومات غير المستقرة تحدد اتجاه سهم الزمن، لها ماض ولها مستقبل.

مفارقة سهم الزمن:

لم يدخل سهم الزمن في الفيزياء إلا حين بدأ كارنو ثم كلاوزيوس وبولتزمان في صياغة المبدأ الثاني، أو ما يسمى مبدأ تزايد الأنطروبية. ومن نتائج هذا المبدأ أن أي منظومة لابد أن تصل إلى وضع استقرار بحيث لايمكن الاستفادة من طاقتها، بمعنى أن المنظومة يزداد هدرها للطاقة،

أي تنحدر وتسير نحو البلى والتعطل. مثال ذلك السيارة التي يزداد صرفها للوقود كلما قدم عليها العهد. أو يعاد تصليحها مرة بعد أخرى إلى أن يحل بها ما حل بغيرها من الموجودات. وقد حاول بولتزمان تفسير قانون كارنو كلاوزيوس (الذي ينص على تزايد الأنطروبية) انطلاقاً من مبادئ أساسية مبنية على حركة الذرات، ووفقاً لقوانين نيوتن. ولكن قوانين نيوتن لاتفرق بين الماضي والمستقبل، في حين أن قانون كارنو كلاوزيوس يفرق، وهذا واضح من نصه، فكيف يمكن حل هذا التناقض؟ أي استنتاج سهم الزمن من اللازمن (الموقوت من اللاموقوت). تلك هي مفارقة سهم الزمن الكبرى.

المنظومات القلقة - الشواش:

قبل أن نتابع حكاية بولتزمان دعونا نعد قليلاً إلى الوراء، كان المثل الأعلى الكلاسيكي في العلوم الطبيعية، هو الوصول إلى اليقين الملازم للوصف الكمي الحتمي. وهذه الحتمية ملازمة للمنظومات المستقرة، التي يتعين ماضيها بدقة كما يتعين مستقبلها، فهي قابلة للتنبؤ في حين أن المنظومات القلقة (أي غير المستقرة) غير قابلة للتنبؤ، اللهم إلا بقدر من الاحتمال. لأن أي تغير في الشروط الابتدائية يمكن أن يؤدي إلى اختلاف كبير في النتائج. وهذا التغير لايمكن التنبؤ به إلا بقدر من الاحتمال. ولجوؤنا إلى الاحتمال ناجم (كما كان يظن) عن جهلنا بطبيعة المؤثرات التي جعلته في هذا الوضع القلق. فلو رمينا قطعة نقود في الفضاء لارتفعت قليلاً ثم سقطت على الأرض، وربما تدحرجت قليلاً ثم توقفت. ففي مثل هذه الحالة لاتعرف بدقة كل المؤثرات التي أثرت في قطعة النقود: كالاحتكاك مع الهواء أو تأثير الرياح أو العوائق التي صادفتها على الأرض وغيرت حركتها. لذلك نلجأ إلى تنبؤ احتمالي: فنقول إن هناك احتمالاً 1/2 (واحد من اثنين) في أن يظهر الشعار في الأعلى. إن منظومة قطعة النقود في حركتها ضمن هذا المحيط،

(أي الهواء) وسقوطها على الأرض بما عليها من نتوءات وغبار وحصى، هي منظومة قلقة، لايتناظر ماضيها مع مستقبلها. ولا يستدلُّ من وضعها في لحظة معينة على وضعها في الماضي أو في المستقبل. ولكن مثال قطعة النقود لايصل في تعقيده إلى مرحلة الشواش، لأن ما نبحث عنه (وهو ظهور وجه من الوجهين) هو مسألة بسيطة تحل بطريقة الاحتمالات بيسر وليس لها مظهر شواشي.

شمولية العلم الحديث:

أذن ما الفرق بين المنظومة الشواشية والمنظومات القلقة غير الشواشية؟

يتوقف هذا الفرق على درجة التعقيد. مع أن الدراسة في الحالتين احتمالية. والمنظومة في الحالتين تكون قلقة غير مستقرة. فليس كل منظومة قلقة هي شواشية، وإنما بعض **المنظومات المعقدة** هي شواشية **لأنها تكون بالغة التعقيد**. ولما كان معظم ما نشاهده من منظومات هو بالغ التعقيد، لذلك كانت دراسة الشواش تتناول معظم ما في عالمنا من منظومات، من الأجسام غير الحية، حتى الحية. الأمر الذي أدى ببعض المهتمين إلى إعادة النظر في كل ما سبق من قوانين لدراستها في بيئاتها الحقيقية الواقعية. فحتى لو اخترنا غازاً في غرفة، لوجدنا أن هذا الغاز مكون من مليارات المليارات من الذرات التي تتبادل التأثير، فهي في حقيقة أمرها بالغة الشواش، فما بالنا بالحالات الأوسع كالطقس مثلاً.

وقد يبرز السؤال التالي: كيف ندرس ما لايستقر على حال نتيجة العوامل الكثيرة التي تؤثر عليه؟

فمن المفروض أن تؤدي الدراسة إلى قانون؟ وقد سبق أن ذكرنا أن المنظومات الشواشية تشترك بصفات، مما يؤهلها للدراسة، ولكنها دراسة من نمط غير النمط الذي رأيناه في قطعة النقود. ولكي نأخذ فكرة عن مدى تعقيد هذه المنظومات الشواشية، يكفينا مثال الطقس. فهو في تقلباته بعيد

عن التوقع ولايمكن التنبؤ بحالته (احتمالياً طبعاً) إلا لأسبوع وليس لأكثر. ويوردون فكرة طريفة عن هذا التعقيد وشدة حساسيته، بأن رفة جناح فراشة في اليابان قد تكفي لتغيير الطقس في بريطانيا.

رأينا أن جهلنا بالعوامل المؤثرة في حركة قطعة النقود، هو الذي جعلنا نلجأ إلى التنبؤ الاحتمالي. فهل الحال كذلك في حال الشواش؟ يرى بريغوجين Illya Prigogine أن المنظومات القلقة عامة والشواشية خاصة هي حالة قائمة بذاتها للمنظومات، بمعنى أن عدم قدرتنا على التنبؤ بحالتها المستقبلية أو الماضية ليس ناتجاً عن جهلنا فحسب، أو عن الأخطاء التي نرتكبها في حساباتنا، بل هو ناشئ عن طبيعة الشواش ذاته.

قلنا إن المنظومات المستقرة هي منظومات يمكن التنبؤ بمستقبلها كما بماضيها وبالدقة وبالأسلوب نفسه، ولانجد في تنبؤاتنا أي فرق بين الماضي والمستقبل، ولكن الحال ليس كذلك في المنظومات القلقة (غير المستقرة) لذلك يقال إن النواس المثالي المستقر هو منظومة عكوسة لأننا لو عدنا إلى ماضيه أو تنبأنا بمستقبله لوجدنا الشيء نفسه ولافرق بين ماضيه ومستقبله. في حين أن المنظومات القلقة، ومنها الشواش طبعاً، هي منظومات غير عكوسة (فالآلة الجديدة غير القديمة وماضيها غير مستقبلها) ولكن عدم عكوسيتها ليس ناشئاً عن جهلنا فحسب وإنما هو أصيل فيها. ويدلل بريغوجين على ذلك باتخاذ حالة المنظومات غير المتوازنة (وغير المتوازنة هي طبعاً غير مستقرة) ومثالها الكائنات الحية. ولذلك يقول بريغوجين: «لم تكن الاحتمالات في السابق، وحسبما كان مسلماً به عامة سوى تعبير عن جهلنا. ولكن هذه المسلمة لاتصح في حالة المنظومات غير المستقرة (القلقة). ففي هذه الحالة، تأخذ الاحتمالات معنى أصيلاً من صلب الواقع. ومنذ أن عرفنا هذه الحقيقة، بدأت ترتسم شيئاً

فشيئاً معالم عقلانية جديدة لم يعد الاحتمال فيها هو الجهل، ولم يعد العلم مطابقاً لليقين. وهكذا كان التغير هو الثمن الذي دفعناه لقاء إدخال مفهوم التطور ومفهومي الحادث والتخلق في قوانين الطبيعة».

نحن إذاً أمام فكر جديد تختلف نظرته إلى العالم عن نظرتنا التي ورثناها من القرون الماضية. كانت مفاهيم التطور والخلق والحادث مفاهيم بعيدة عن متناول العلم، حتى لكأنها أمور شاذة. أما في هذه النظرية الجديدة فقد غدت هي الواقع. وما كان ينظر إليه في الماضي على أنه الحقائق الأزلية، ليس في حقيقته سوى عالم أفلاطوني بعيد عن الواقع. وإذا كان قد فسر بعض الظواهر فهي ظواهر جانبية أما الجانب الأهم فلم يستطع النفاذ إليه، حتى لكأنه كان عصياً على العلم. ولاشك أن جذور هذه الثورة الجديدة في العلم تمتد إلى حين بدأ كارنو يفكر في كيفية عطاء الطاقة للإنتاج، فمبدأ الأنطروبية (أو مبدأ كلاوزيس) يبرهن على أن الطاقة لا يمكن أن تعطي عملاً أو حدثاً أو خلقاً إلا إذا فقدت شيئاً من قيمتها لكي تستعيد العطاء. من هنا بدأت النظرة المخالفة للنظرة الغاليلية النيوتونية.

وحين أعلن داروين ووالاس عن نظريتهما في التطور، أثارا مشكلة في أساس العلم. والآن هاهي الحقائق تنكشف بأن ما كان يحسب أزلياً ليس سوى جانب ضعيف، وبأن التغير والتطور والفعالية هي شيمة هذا الكون وليس الرتابة أبداً، فالعلم الجديد هو العلم الواقعي، ويتناول كل حقائق الواقع.

التقريب بين ثقافتين:

يقوم العلم في أيامنا بدور أساسي في بناء حضارتنا. ففي كل عام تطل علينا اكتشافات جديدة تبدل حتى من تركيب مجتمعاتنا، فتخلق فيها مفاهيم ووظائف جديدة وأسلوباً جديداً في التعامل. ولكن الكثيرين يأسفون لعدم وجود تواكب بين هذه التطورات والتطورات التي تحدث

على صعيد الدراسات الإنسانية. ولم يستطع الإنسان حتى الآن أن يسيطر على تطور أخلاق الناس وتطلعاتهم وأن يسمو بها لتصبح أكثر ترفعاً وإنسانية. بل إن التقدم التكنولوجي رافقه ظهور رغبات جديدة في الاستغلال وحب التملك. ومازلنا إلى الآن نعاني من ويلات الاستعمار الذي لبس ثوباً جديداً يسمى بأسماء مغرية (مثل النظام الجديد، والعولمة وما إلى ذلك). واستشرت الرغبة في الرفاه الذي أصبحت أسبابه ووسائله أضعاف ما كانت عليه، حتى لقد أفسد ذلك المجتمعات التي كانت على الفطرة والقناعة.

لقد عبر بعضهم عن هذا التفاوت بين اتجاهي التطور، العلمي من جهة، والإنساني من جهة أخرى بأننا نعيش ثقافتين: ثقافة العلوم البحتة وثقافة العلوم الإنسانية. في الأول تقدم وفي الثاني جمود. كما لايزال الاتصال بين هاتين الثقافتين عسيراً. أما ما سبب ذلك؟، فيرجعه بعضهم إلى مسألة معارف وتخصصات. فالعلوم الأساسية تعتمد في تعبيراتها على الرياضيات. وأهل هذه العلوم يقرؤون الشعر ويتذوقون الأدب والفن. ولكن أصحاب التخصص في الإنسانيات لايتذوقون جمال الرياضيات. الأمر الذي ساهم في هذا التفاوت بين تطور الثقافتين. ولانظن أن هذه الميول ترجع إلى اختلاف في تركيب العقل ذاته، فالعقل واحد. فكيف السبيل إلى اتفاق هاتين الثقافتين.

ربما كان السبب في عدم هذا التلاقي هو أن المثل الأعلى الكلاسيكي في العلوم الطبيعية والعلوم البحتة هو الوصول إلى اليقين الملازم للحتمية. فالفكر يسير في اتجاه واحد يسيره المنطق الصارم. في حين أن فكرة الارتياب والاختبار والمغامرة تهيمن على العلوم الإنسانية: الاقتصادية منها والاجتماعية والأدبية عامة.

لم يكن سهم الزمن واضحاً في الثقافة الأولى مثلما هو واضح في الثقافة الثانية. فالدراسات العلمية البحتة تتناول أموراً تبدو بسيطة في صورتها الكلاسيكية بالنسبة لتعقيدات الأمور الإنسانية. وهذا صحيح حتى لو كانت الثقافة العلمية صعبة معقدة وجافة بالنسبة لكثير من أهل الثقافة الثانية. ولكن علينا أن نعترف بأن الدراسات الإنسانية لم تقدم سوى القليل بالنسبة لما قدمته الثقافة العلمية. والسبب في ذلك واضح وهو أن الثقافة الإنسانية لم تدخل بعد مرحلة الدراسة الجدية، فهي وصفية وكلامية بحتة. فحين أرادت مارغريت تاتشر إنقاذ الاقتصاد البريطاني جمعت أئمة علماء الاقتصاد ليقدموا لها المشورة. فماذا كانت النتيجة؟ لم يتفق هؤلاء العلماء الأفذاذ (وربما كان بعضهم يحمل جائزة نوبل) على أي رأي. فتخلت رئيسة الوزارة حينئذ عن مشورتهم.

ودعوني أعطي مثالاً آخر عن الماركسية. لقد استطاعت هذه النظرية أن تعطي تفسيراً عقلانياً إلى حد بعيد للتاريخ، أو على الأقل لتاريخ أوربة، ولكنها حين وصلت إلى مرحلة التنبؤ، عجزت عن توقع ما يخبئه المستقبل. كان الماركسيون يقولون إن الحروب ستقع بين الدول الرأسمالية نتيجة لتعارض مطامعها. ولكن هاهي الدول الاستعمارية تشكل حلفاً ضد الشعوب الضعيفة لكي تبقيها على حالها من الضعف، على رغم كل ما يدعون أنهم يبذلون في سبيل خير هذه الشعوب. وأمتنا العربية تعاني اليوم من مآسي الاضطهاد والقهر مالم تعانِ منه منذ أيام الاحتلال. ولست بحاجة لإعطاء براهين على ذلك. فنحن اليوم تحت إرهاب قنابل نووية. وكما قال الصحافي المصري محمود عوض: «كيف يتأتى لنا أن ننام والرؤوس النووية فوق رؤوسنا».

على أن بريغوجين يأمل في أن تتقلص الهوة اليوم بين الظواهر التي نسميها بسيطة (أو خطية) والظواهر المعقدة أو بالأحرى يأمل بريغوجين من دراسة الشواش تقريب المسافة بين الثقافتين الآنفتي الذكر أو ربما جعلهما ثقافة واحدة. فالجسيمات الأولية والمسائل الكسمولوجية تتعلق بظواهر غاية في التعقيد وتتشابك فيها التأثيرات المتبادلة. وعلى رغم ذلك يعمل العلم جاهداً على دراستها. بل إن العلم يدرس اليوم مسائل كانت تبدو في منأى عن تناوله، فقد أمكن وضع نماذج بسيطة لوصف مسائل كانت تبدو من اختصاص الفلاسفة. من ذلك مثلاً طريقة عمل الدماغ وسلوك المجتمعات الحشرية ودراسة الشعور وحتى تضارب الرغبات والصراع من أجل البقاء. وهكذا بدأ يتضاءل فعلاً ذلك الفارق بين الثقافتين.

يقول كارل بوبر: «إن المشكلة الأساسية التي هي جوهر الانقسام بين الثقافتين هي مشكلة الزمن». لقد كان دخوله في هيكل مفاهيم العلم الكلاسيكي: كما هو حال السرعة والتسارع والتدفق وانتشار الحرارة... تقدماً هائلاً لم تعرفه العصور الوسطى. ومع ذلك فقد أفقر هذا المفهوم حقيقة الزمن. نظراً لتماثل أجزائه، بينما نبه برغسون، وربما آخرون إلى هذا الأمر. بالفعل إن العلوم الإنسانية كالأدب والشعر والفن ودراسة الشعور والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية كلها تعرف الحدث. والزمن فيها لا يعرف الرتابة ولا التجانس ولا الانتظام. إنها تبدل دائم وروابط ما تني تتشكل. ولا يشذ الإبداع العلمي عن ذلك. والحقيقة أن جميع الظواهر (كما سبق وذكرنا) سواء أكانت في الفيزياء الماكروية أم في الكيمياء أم في البيولوجية، أم في العلوم الإنسانية، تكشف عن أن المستقبل والماضي مختلفان. ففي كل شيء نجد سهم الزمن.

حل مفارقة الزمن:

ترى هل كل ما وصل إليه العلم في الماضي كان خطأ إذن؟ هذا مستحيل بعد ما رأينا نتائجه الثرية وتلمسنا نعماءه. ولكن إذا كان ما توصل إليه العلم صحيحاً، فكيف نوفق بينه وين هذه الحقائق المتغيرة، أو بكل وضوح: كيف انبثق سهم الزمن من اللازمن؟ إنها حقاً مفارقة شغلت الكثيرين وبخاصة الباحثين في اللاهوت. ولكن بريغوجين يدعي أن هذه المفارقة قد حلت مؤخراً، وهو يقول: «إن حل مفارقة الزمن مرتبط بمسائل رياضية ساحرة» ولكن كاتب هذه السطور لايدعي أنه مطلع على هذا الحل. وكل ما في الأمر أنه يتمنى أن يستطيع إظهار أهمية هذا الحل، وما سيؤدي إليه في المستقبل من فتح آفاق جديدة أمام العلم وبخاصة الفيزياء، بل لربما أصبح قادراً على تناول مجالات كانت محرمة عليه.

يتساءل ايليا بريغوجين الحائز على جائزة نوبل للكيمياء عام 1977: «هل نستطيع أن نقول إن الوجود هو بعكس الصيرورة على نحو أن الحقيقة هي بعكس الوهم؟ هذا ما حير الفلاسفة، وإن كان أفلاطون قد قال بذلك. وهذا أيضاً ما قالت به الفيزياء الكلاسيكية. فقد كانت تصر، كما بينا، على أن القوانين الأساسية الطبيعية هي قوانين لاتعترف بسهم الزمن. لذلك كانت تطمح لاكتشاف اللامتغير والدائم وراء ظواهر التغير. فكان الحدث التاريخي مستثنى من هذا الوصف. وقد ذكرنا سابقاً أن بولتزمان كان قد قام بمحاولة لحل هذه المفارقة، فزعم أنه استنتج «الزائل» من «الدائم» أو «الصيرورة» من «الوجود» الذي لايزول. ولكن بوانكاريه نصح الناس بألا يقرؤوا ما كتبه بولتزمان لئلا يصابوا بالدوار والاضطراب العقلي.

نظراً لما في كتاب بولتزمان من افتراضات وأمور لاتقوم على أساس. ولذلك غير بولتزمان رأيه وعاد فلجأ إلى النظرية الذرية، وبنى دراساته منذ البدء على الاحتمالات. أي على المتغير، وهكذا صلح الحال. ولكن قوانينه لم تعتبر كقوانين نيوتن، وإنما هي نتيجة وضع خاص آت عن عدم قدرة العقل على تتبع حركات الذرات فرادى، وإنما جملة (أي إحصائياً). ولكن جميع الوقائع التي تمس حياتنا مساً مباشراً هي أحداث تخضع للصيرورة. لذلك كتب أينشتين بأن انبعاث فوتون الضوء من ذرة بعينها من جسم ما أمر يخضع للمصادفة. وهكذا مع قانون بولتزمان.

على أن العلم الذي بدأ بعصر الذرة، ظل في أساسه مبنياً على فكرة القانون الطبيعي. ونحن جميعاً لانفهم كلمة قانون إلا على أساس أنها شيء لايعترف بسهم الزمن. إنه أبدي وهكذا استبعد كل تغير. فكيف بني هذا العالم المتطور الدائم التقلب على قوانين أبدية. وقد ذكرنا أن هذه المفارقة نفسها أقلقت علماء اللاهوت. بل يقدر بريغوجين أن (للعنصر اللاهوتي دورا مهماً في استبعاد مفهوم القانون الزمني (الوقتي)

إذ لاجديد بالنسبة للإله، بل كل شيء معروف، أما الجدَّة (الحداثة) أو الاختيار أو العمل الطوعي الإرادي، فهذا يرتبط بوجهة نظر الإنسان. وأما بالنسبة للإله، فالحاضر يحوي المستقبل والماضي معاً. ثم يتابع بريغوجين قائلاً: «يجب الإقرار بأن هذا البرنامج العلمي قد حاز على نجاح باهر، وأنه غالباً ما بدا لنا أننا قد تمكنا من إنجازه كاملاً».

بالفعل، لقد حاول اينشتين إنجاز المجال الموحد الذي يوحد قوى الثقالة والكهرباء والمغنطيسية. وكان هذا أيضاً هدف محمد عبد السلام

وستيفن واينبرغ اللذين نجحا فعلاً في توحيد حقلي الكهرطيسية والقوى الضعيفة. وكان هذا التوحيد أيضاً هدف ستيفن هوكنغ في كتابه موجز تاريخ الزمن. على أن مسألة توحيد التأثيرات المتبادلة ليست هي المسألة الوحيدة المطروحة اليوم. فقد سبق أن بدأ القرن التاسع عشر بالتعبير عن آفاق لاتعترف بمثل هذه الأبدية. فالبيولوجية الداروينية والترموديناميك هما من علوم التطور. وقد بدا حسب أحد مبدأي الترموديناميك الأساسيين أن ثروات الطبيعة إلى نفاذ أو بالأحرى إلى تبدد (بعضها أو كلها) لتنشأ أنواع جديدة ويتهدد ذلك كله الموت الترموديناميكي.

لاعكوسية الزمن:

وهكذا بدأ التناقض يتجلى واضحاً بين الأبدي والموقوت. على أن بعضاً من كبار العلماء وعلى رأسهم أينشتين أصروا على فكرة أبدية القوانين، ولم يريدوا الاعتراف بأن قوانين الفيزياء سينتهي مآلها إلى قوانين احتمالية. وقد عبر أينشتين عن ذلك بقوله: «إن من يعتقد بأن الزمن لاعكوسية هو إنسان موهوب». ويقصد أن القوانين الفيزيائية لاتميز بين الماضي والمستقبل. لابل إن الرجوع إلى الماضي كالتقدم في الزمن. في حين كل الدلائل في واقعنا تشير إلى أن هناك أحداثاً في هذا العالم تبدأ وتنتهي. فلم نر شجرة عادت إلى سابق عهدها وأصبحت بذرة كما لم نشاهد رجلاً عاد طفلاً ثم جنيناً. نعم هناك تعاقب أجيال، ولكن هذا لايعني عودة الماضي نفسه، بل هناك شيء جديد يختلف عما كان. فلم يعد هناك ديناصورات، بل ظهرت أحياء مختلفة. إذن سيظل هناك دائماً تاريخ للحياة وتاريخ للإنسانية، وسيظل المستقبل غير الماضي.

لقد فكر كثيرون بالعودة إلى الأبدية وبأنه لو انتظرنا زمناً كافياً لعادت كل الأمور إلى ما كانت وبدأت سيرتها من جديد. ولو انتهى الكون سرعان ما يعود سيرته الأولى فينكمش و تنخفض انطروبيته، أي ترتفع طاقته، ليعود إلى الانفجار ويعود كل شيء من جديد. ولكن هذه العودة لاتنفي سهم الزمن نهائياً. يقول بريغوجين وتلميذته سنجر في كتابهما المشترك (بين الموقوت والأبدية): «لعل الواجب يقضي بأن نشير فوراً إلى عدم معقولية العكوسية في القوانين الديناميكية. وقد كانت مسألة الزمن وما يصبو إليه، وما يخلقه، وما يحطم جريانه مسألة تشغل الإنسان منذ أمد بعيد ولاتزال. ولقد خلص كثير من المفكرين في تأملاتهم إلى التشكيك بوجود شيء جديد. فأكدوا عدم إمكان الفصل بين الأسباب ونتائجها. كما أنكرت تعاليم صوفية كثيرة حقيقة هذا العالم المتغير وغير الأكيد. وعرفت الطريق الأمثل لوجود يساعد على النجاة من ألم الحياة. ونعرف من جهة أخرى، كم كانت مهمةً فكرةُ زمن دوري يعود إلى بدايته دورياً. ولكن عودة العالم الأبدية إلى ذاته الأولى موسومة بسهم الزمن، مثلها مثل تعاقب الفصول أو تعاقب أجيال البشر، ولم نر نظرية أو تعاليم قد أكدت التكافؤ بين ما يتكون وما يتحطم، أو التكافؤ بين نبتة تنمو وتزهر وتموت من جهة، ونبتة تبعث وتعود نضرة وتصبح بعدئذ بذرة ابتدائية... ومع ذلك، فقد أدى الديناميك منذ بدايته، وكذلك نظرية الفيزياء (التي كانت هي ذاتها انتصار العلم) إلى نفي الزمن من أساسه. وهذا ما يفسر حقائق بولتزمان، وما لم يجرؤ أحد من المفكرين قبله على الاعتراف به. فحتى جميع المفكرين من أمثال ليبنتز وكانط كانوا قد جعلوا من علم الحركة نموذجاً للمعقولية والفهم».

مفهوم الشواش رياضياً:

لقد بدأنا مقالتنا بالحديث عن دراسة بوانكاريه لحركة ثلاثة أجسام أو أكثر يؤثر بعضها في بعض. وكيف وجد أن دراسة مثل هذه الحالات المعقدة تختلف عن دراسة الحالات البسيطة. ولما كانت حوادث الكون كلها متشابهة ومعقدة إلى أبعد حد، فلابد أن تكون دراستها غير دراسة الحالات البسيطة. وهذا الاختلاف كان يبدو أنه مجرد جهل. ففي أحد مبادئ الديالكتيك التي طرحها هيجل أن التراكم الكمي يؤدي إلى تغير كيفي، كما يقول ألفرد نورث وايتهد أن الكل أكبر من مجموع الأجزاء. وقد يتساءل دارس الرياضيات: كيف يكون الكل أكبر من مجموع الأجزاء؟ كان هذا ما رفضه الرياضيون في البدء، ولكننا سنعرض هنا حقيقة اكتشفت في أواخر القرن التاسع عشر. كان يظن أن كل علاقة (قانون) بين متغيرين تمثل بمنحن بسيط الخط، وذي بعد واحد. وأما السطح فذو بعدين، والحجم ذو ثلاثة أبعاد. فإذا رسمت خطاً بيانياً كتغير درجة حرارة مريض مع الزمن، اكتشفت أن هذه التغيرات تمثل بخط مستقيم. وهذا الخط يبين أن في كل يوم درجة حرارة المريض واحدة، فالمتغيران المرتبطان بعلاقة يمكن أن يقابل قيمة لأحدهما قيمةً واحدة للآخر أو قيمتين أو ثلاثاً، أو عدداً محدوداً من القيم.

ولكن كانطور وبيانو وجدا أن من الممكن أن تكون العلاقة أعقد من ذلك بكثير حتى لكأن المنحني يلتف لفات عددها لاينتهي حتى ليملأ سطحاً بأكمله. فمعرفة أحد المتغيرين تؤدي إلى قيم لاحصر لها للمتغير الآخر. وإذا حددنا قيمة لأحدهما وقابلناها فرضاً بقيمة للثانية، وجدنا أن تغيراً صغيراً في أحد المتغيرين تؤدي إلى تغير كبير في المتغير الآخر،

بل تغير غير متوقع . وهذا حال الطقس . تلك صفة عامة من حالات التعقيد والشواش . فليست الحالات المعقدة (كتلك التي درسها مندلبروت) سوى تجسيد لمثل هذه الحالات . وهكذا بدا التعقيد لبريغوجين حالة مختلفة في طبيعتها عن الحالات الخطية البسيطة . بمعنى أن القوانين التي اكتشفت في الحالات المثالية التي تخيلها العلماء هي غير القوانين التي ستسفر عنها دراسة الحالات المعقدة . كما أن مفاهيم المسار والحقل والموجة كانت قد ظهرت على التوالي ، وكانت إلى جانب السرعة والتسارع هي الحجارة التي أمكن لصرح الفيزياء أن يبني عليها . غير أن دخول الحالات المعقدة ، غير المستقرة ، ونعني بذلك الشواش ، تحتم تعديل هذه الرؤية ، فاصبح مستوى الإحتمالات هو أحد المستويات الأساسية ، بل أصبح في علم الشواش مفهوماً له كامل العضوية في عتاد مفاهيم الفيزياء اللاخطية التي هي علم المستقبل .

كلنا نعلم أن تيار الماء الجاري برفق على سطح الأرض لايؤدي عملاً يذكر . في حين أن الماء الساقط من أعلى جرف إلى أسفل يملك مقدرة فائقة على توليد الطاقة . والشيء ذاته في حالة جسم حار وآخر بارد . فإذا تعادلت حرارتهما ووصلا إلى حالة التوازن ، لم يعد بالإمكان الاستفادة من حرارتهما بعمل مثمر . أما في حالة بخار ماء ساخن ينتقل إلى مكثف بارد ماراً بمكبس فيمكن أن يحرك قطاراً بكل أطنانه .

ويبدو أن الطبيعة سارت وفق هذا المبدأ فخلقت من حالات القلقلة حالات من عدم التوازن المبدع الفعال . فلسهم الزمن إذن ، كما يقول بريغوجين دور فعال مبدع للبنى . ولانستطيع الحديث عن «منظومة» خلاقة إلا في أوضاع من عدم التوازن . فلو لم يكن هناك ارتباطات على أمد طويل ناشئة عن عدم التوازن× ، لما كانت هناك حياة ولاكان هناك عقل .

المـراجـع

1-إيليا بريغوجين«Les Lois du Chaos» دارFlammarion مجموعة : Champs

2- جيمس غليك : «Chaos» APenguin Book Science

3- مجموعة من المؤلفين :

EditionDu Seuil «penser Les Mathematiques»

* * *

مستقبـل القوميـات

تأليف: ميشيل ماندلبوم
ترجمة: أمـل حسـن

كانت مسألـة: مـن سيحكـم؟ الأمـراء أم الشعب؟ المسألة الأهم بالنسبة للسياسات الأوروبية في القرن التاسع عشر. طرحت هذه المسألة إبان الحرب العالمية الأولى التي أطاحت بملوك السلالة الحاكمة في القارة الأوروبية وإمبراطورياتها لتفتح المجال لارتقاء أناس آخرين كما طرح هنا سؤال مهـم، كيف يمكن

(*) أمل حسن: باحثة من سورية، تحمل الاجازة في اللغة الانكليزية تعمل في مجال الترجمة، لها عدة أبحاث منشورة.

أن يقوم الحكم؟ من خلال ممثلين ذوي سلطات محدودة، أم من خلال نخب سياسية معينة ذاتياً تمارس عملية سيطرة كاملة على أولئك الذين يحكمونهم؟ هزمت النظم الاستبدادية في أوروبا في أعقاب الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة تاركة وراءها سؤالاً ثالثاً، سؤالاً آخر يشكل أساس مسألة العنف الكبيرة التي جاءت بعد انهيار النظام الشيوعي ونهاية التنافس القائم بين الشرق والغرب على القارة الأوروبية باستثناء بريطانيا. هذا السؤال هو: بالنسبة لأهداف الحكم الذاتي، ما هو الشعب.

تعتبر المسألة ببساطة مسألة خرائط إذ يحتاج الحكم إلى دولة، والدولة يجب أن يكون لها حدود معينة، ويتطلب تقرير مثل هذه الحدود طريقة معينة بالمقابل.

ليست هذه القضية قضية جديدة فقد عرفت في القرن التاسع عشر كمسألة قومية وتقدمت كما هي عليه الآن من خلال عملية بحث الأمم عن هوية محددة خاصة لكل دولها. وتحديد الجواب على مسألة «ما هو الشعب» واضح بعد ذلك: وجدت عدة أمم عظيمة أمثال – ألمانيا، إيطاليا، هنغاريا، بولندا نفسها محصورة ضمن قوالب إمبراطوريات متعددة القوميات ومستبدة. وقد أخذت هذه الدول مكانتها جنباً إلى جنب مع الأمم الأخرى البريطانية والفرنسية والسوفييتية حيث وجد الشعب نفسه مؤهلاً لأن يحكم نفسه بنفسه بعد زوال تلك الإمبراطوريات وقد اكتشفت أوروبا في القرن العشرين أن هذه المسألة ليست مسألة سهلة أبداً. فبعد انهيار الإمبراطوريات تقدمت مطالب كثيرة من أجل السيادة. وهي مطالب متضاربة ومتداخلة في الوقت نفسه. كان معظمها يتركز على مسألة هامة جداً هي كيف سيُحكَم هؤلاء الناس وكيف سيتفقون فيما بينهم؟ واجهت أوروبا أولاً والعالم كله ثانياً مبدأين لتقرير وتحديد موقع الحدود. الأول عبارة عن مبدأ حق تقرير المصير القومي الذي يقول إن كل أمة محددة الهوية ذاتياً يجب أن يكون لها دولة ذات سيادة خاصة بها. والمبدأ الثاني يقول

إن الحدود السائدة الموجودة هي حدود مقدسة يجب ألا يطرأ عليها أي نوع من التغيير. هذان المبدآن ليسا منسجمين دائماً بل على العكس هما في حالة صراع مستمر. لقد كان الصراع بينهما صراعاً خفياً غير مرئي لكنه طرح من جديد في أعقاب الحرب الباردة وفي أثناء حروب الجمهورية اليوغسلافية السابقة في كرواتيا والبوسنة وكوسوفو إضافة إلى الصراع الموجود بين الأرمن والأذربيجان، الجورجيين، الأبخاز، الروس، والشيشان على أرض الاتحاد السوفييتي السابق، ذهب كل طرف من هؤلاء إلى الحرب على حدة من أجل إجراء تغيير في الحدود لجعلها تتماشى مع مبدأ حق تقرير المصير القومي أكثر، بينما ناضل الجانب الآخر من أجل الحفاظ على الحدود القائمة.

يعتبر تاريخ الصراع القائم في القرن العشرين بين المبدأين من أجل تقرير وتحديد الحدود أحد مسائل التسوية والخيارات المصحوبة بنقاش بسيط لكنه مدهش حول أهلية هذه المسائل وأهميتها. إن الدرس الذي يمكن تعلمه من تلك التجربة في القرن الحادي والعشرين هو بالرغم من كل شيء فإن أوروبا والعالم أجمع سيكونون قادرين على التدبر أكثر لمنع الصراع، إذا تقرر أن يكون أحد هذين المبدأين معياراً دولياً غير قابل للتحدي، لكن ذلك ليس ممكناً لأن كلا المبدأين متجذر في التاريخ ومنطقي جداً بشكل لا يمكن إلغاؤه أبداً.

إن المفاهيم اللازمة لحل مسألة الصراع القومي في القرن الحادي والعشرين في أوروبا وبقية العالم تعتمد على إيجاد تسويات معينة بين المبدأين. وقد بين تاريخ أواخر القرن العشرين فيما يتعلق بالمسألة القومية ومن ضمنها مسألة الحرب في كوسوفوكم هي المسألة صعبة وشائكة.

معايير متغيرة:

شهد القرن العشرون ثلاثة أنواع من عملية إحداث وخلق الدولة تزامنت مع عملية زوال السلطة في إمبراطوريات ثلاث: سلطات السلالات

الحاكمة في أوروبا الشرقية والوسطى بعد الحرب العالمية الأولى، إمبراطوريات ما وراء البحار في أوروبا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية إضافة إلى الإمبراطوريات الشيوعية في أوروبا بعد الحرب الباردة. ورافق ظهور كل دولة جديدة نوع معين من التغيير في المعيار الدولي يحكم عملية تغيير وتحديد الحدود.

عُينت حتى القرن العشرين كل الحدود من قبل السلالات الأوروبية الحاكمة على قاعدة القوة العسكرية. وكان قرار أين تنتهي سيطـــرة حاكـم أو تبدأ سيطرة حاكم آخر قائماً على الآلام والحديد. كانت الإمبراطوريات المحكومة من قبل أتباع الهابسبرغ والهرهنزولين والرومانوف والحكام الأتراك كبيرة بمقدار ما تستطيع سلطة حكامها أن تجعلها كبيرة. حيث كان يربح المنتصرون منهم أرضاً على حساب الخاسرين عندما يتصارعون. وكانت آنذاك مسألة البحث عن أرض أوسع -سبباً هاماً من أسباب الذهاب إلى الحرب أو من أسباب شن الحروب.

تغير هذا المعيار في نهاية الحرب العالمية الأولى من خلال التحولات والتغيرات التي حدثت في بداية القرن العشرين. حيث أقر مؤتمر السلام المنعقد في باريس عام (١٩١٩) أن يقوم موضوع السيادة على العدالة ويظهر كعملية إنجاز حقيقي للطموحات القومية. ترسم الحدود بطريقة توضع بها الشعوب ذات القومية الواحدة في مجموعة سياسية معينة لها سيادة واحدة أيضاً. إلا أن هذا المطلب لم يتحقق بشكل كامل ولم يكن بالإمكان تحقيقه. ذلك لأن هناك بعض المناطق، على سبيل المثال، كانت الشعوب القومية - الهنغارية والرومانية مثلاً متمازجة إلى درجة يمكن للهنغاري فيها أن يصبح رومانياً. وكان لتسوية مشكلات الحرب العالمية الأولى السابقة عناصر هامة للاستمرار مع الماضي الإمبراطوري المثبت بحيث حافظت القوى العظمى على امتيازاتها بتقرير أين يجب أن تُرسم الحدود، وتجاهلت في الوقت نفسه حق تقرير المصير القومي عندما كان ذلك لا يتماشى مع أهدافها. فالبلاشفة

مثلاً كانوا قادرين على دمج مجموعات قومية مختلفة داخل دولتهم السوڤييتية الجديدة لأنهم كانوا يملكون السلطة التي تؤهلهم لفعل ذلك في ساحة المعركة. وقد تبعثر الألمان وتفرقوا إلى دول عديدة مختلفة لأن الهزيمة جردتهم من السلطة لمنع حدوث ذلك. وبقي اختيار السلطة في أوجه إلى مابعد الحرب العالمية الثانية رغم أن تغيرات الحدود كانت أكثر اعتدالاً. فقد نقل ستالين حدود الاتحاد السوڤييتي باتجاه الغرب الذي كان أرضاً بولندية ونقل في الوقت نفسه الحدود البولونية باتجاه الغرب أيضاً، واضعاً الأراضي التي كانت ألمانية عرقياً لمدة قرون عديدة داخل الدولة البولونية.

لذلك لم تكن الحرب العالمية الثانية بالأحرى سوى المرحلة الزمنية الثانية لخلق دولة القرن العشرين -وهي المسألة التي تفجرت مع انتهاء الإمبراطوريات الأوروبية الغربية في آسيا، أفريقيا، البحر الكاريبي في العقود الثلاثة التي تلت الحرب العالمية الثانية- وهي التي نهضت بمفهوم عدم انتهاك حرمة الحدود القائمة وإخضاعه إلى معيار دولي. لقد ضاعفت المرحلة الثانية من الانحلال الإمبراطوري الاستبدادي عدد الدول ذات السيادة حين ازداد من (٥٠) دولة عندما تشكلت هيئة الأمم المتحدة سنة (١٩٤٥) إلى (١٨٥) دولة عام (١٩٩٩). واعتبرت الحدود الأوروبية المفروضة في آسيا وأفريقيا حدوداً غير ثابتة لأن الكثير منها رُسم بشكل اعتباطي واستبدادي. وشملت مجموعات مختلفة لم تكن سابقاً جزءاً من قومية واحدة أو مجموعة سياسية واحدة (وقسمت أيضاً عدة مجموعات كانت تحكمها) دون أن يكون معيار عدم انتهاك الحدود، موضوعاً للتحدي، وعندما تتحدى أو عندما تخضع للتحدي فلن يكون هناك مفهوم مشترك واسع، ولا مبدأ قانوني شرعي، ولا صيغة معينة قابلة للتطبيق تمكنهم من الاعتماد عليها، في إعادة رسم الحدود من جديد بشكل سلمي.

بدا البديل للحفاظ على الحدود القائمة كلها، بغض النظر عن كيفية حصول ذلك سواء بشكل عفوي أم بشكل مؤذ نوعاً من أنواع الانتشار الواسع للفوضى ونوعاً من أنواع العنف وإراقة الدماء كذلك.

لاقى معيار عدم الانتهاك الدعم أثناء الحرب الباردة. وخافت الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي من أن يكون لمحاولة تغيير الحدود القائمة أي إمكانية لخلق صراعات يمكن أن يجرا إليها عنوة قد تكون مصحوبة بنتائج مشؤومة. لهذا السبب ولأنهما كانتا تتنافسان من أجل ولاء دول المجموعة الثانية في العالم زودت واشنطن وموسكو تلك الدول الضعيفة ذات الشرعية المشكوك بها والتي اعتادت أن تبقي على السلطة على أراضيها المعترف بها بالأسلحة والمال.

كان قانون عدم الانتهاك في قمة انتشاره الحيوي في أفريقيا الغربية في بداية السبعينات من القرن العشرين. مع ذلك حاول شعب الايبو وهم سكان نيجريا الشرقية المستاؤون من سيطرة دولة الهوسا الإسلامية في الشمال واليوروبا في الغرب، الانسحاب فسحقت حكومة نيجريا الفدرالية عملية الانسحاب هذه في حرب أهلية دامية، دون أن يدعم قضية الإيبو سوى بعض الدول الإفريقية ولا أحد البتة خارج أفريقيا.

مع ذلك وتماماً كما لم يطبق المبدأ القومي للحرب العالمية الأولى بصدق في العهد الكولونيالي التالي، حصل الشيء نفسه مع العهد الكولونيالي اللاحق لمبدأ عدم انتهاك الحدود الذي لم يتلقَ الدعم الكافي عندما انهار الحكم الشيوعي في أوروبة، وعندما حصل ذلك أفسح معيار عدم الانتهاك الطريق لمفهوم ثالث من أجل تحديد السيادة وتعريف الحدود، وهو المفهوم الذي يمكن أن يطلق عليه «الارتقاء المنظم».

انهارت الدول المتعددة القوميات الشيوعية، الاتحاد السوفييتي ويوغسلافيا جزئياً لأنها، بخلاف الدول المتعددة القوميات الموجودة

في العالم الثالث خلال الحرب الباردة، لم يستطع لا الشرق ولا الغرب دعمها. وإبان انهيارها اعترف العالم وأقر بسلطة مستقلة ذات سيادة لأكبر المجموعات الإدارية التابعة لكلا البلدين: الجمهوريات الست ليوغسلافيا السابقة والجمهوريات الخمس عشرة التأسيسية للاتحاد السوفييتي السابق أيضاً.

لم يُعلن لا شكلياً ولا نظامياً عن هذه الطريقة الجديدة في عملية إحداث دول ذات سيادة، فمن جهة كانت عبارة عن تسوية بين ما هو صعب وما هو غير مرغوب به للحفاظ على سلامة الدول الشيوعية السابقة المتعددة القوميات. ومن جهة أخرى كانت الحاجة ماسة من أجل الوصول إلى مبدأ سيادة ثابت وممكن من أجل الحد من التمزق والعنف الذي يمكن أن يحدثه موضوع تعديل الحدود بالتأكيد.

ذلك ما جعل خرائط أوروبا الشيوعية التالية خرائط منظمة نسبياً. حيث اختفت الخطوط القائمة التي تفصل الاتحاد السوفييتي عن يوغسلافيا، وكثُفت الخطوط المنقطة التي تشير إلى جمهورياتها التأسيسية أكثر فأكثر أو تعقدت أكثر أثناء عملية الإقرار والاعتراف بسيادتها الممنوحة لها حديثاً. لكن في المكان الذي حافظت الخرائط فيه على حالها تحولت السياسات وتغيرت وأصبح الناس الذين كانوا في يوم من الأيام جزءاً من المجموعات السياسية الكبيرة أقليات، والعكس حصل تماماً، مما أدى في بعض المناطق إلى العنف على أوسع نطاق.

وهكذا لم يقبل بشكل واضح ومحدد كما لم يرفض حق تقرير المصير القومي ولا قدسية الحدود والسيادة القائمة ولم يكن ممكناً لأي من هذين المبدأين على السواء أن يحل محل الآخر بشكل كامل.

استحالة الثبات على مبدأ:

في القرن العشرين تلقت، ولسبب معقول جداً، مسألة القومية، كمبدأ ضروري من أجل تحديد السيادة، وجهات نظر غير محبذة من قبل المثقفين والدبلوماسيين على السواء. حيث وجد هؤلاء أنه من المستحيل تطبيق هذه المسألة عملياً لأنه من الصعب بمكان تفريغها وتحديدها بشكل واضح. ليس هناك تعريف واحد للأمة يمكن أن يستند إليه -كقاعدة- من أجل تقرير أين يجب أن ترسم حدود الدولة. تعتبر اللغة بحد ذاتها معياراً تقريبياً إلى حد ما لكنها ليست معياراً مضموناً أبداً إذ يستطيع الصرب والكروات أن يجروا النقاشات بعضهم مع بعض من دولهم المشتتة مستخدمين اللغة ذاتها بينما يوجد في الهند الموحدة بشكل مغاير سبع عشرة لغة رئيسية. وتعتبر العقيدة في معظم الأحيان عاملاً مناسباً لكن ليس دائماً. فمثلاً البروتستانت والكاثوليك مواطنون ألمان أوفياء، لكن العقيدة الإسلامية لم تمنع البنغاليين من الانسحاب من الباكستان. وهكذا أثبتت في النهاية أن أقرب تعريف يمكن تطبيقه حول موضوع الأمة هو حشو بحشو. تعتبر الأمم مجموعات عديدة تعتقد أنها أمم وتحشد نفسها وتعبئها من أجل تحقيق الأمان لدولها. لكن يمكن أن يعطي حتى هذا التعريف انطباعاً خاطئاً حول كيفية أن تصبح هذه الدول المعاصرة دولاً ذات سيادة وخصوصاً في الفترة التي تلت الشيوعية. ولم تُخلف الدول التي خلقت الاتحاد السوفييتي السابق في آسيا الوسطى وانتزعت السلطة من الدولة السوفييتية نتيجة لنضال الحركات القومية. ولم تكن هناك لا حركة قومية أزبكية ولا قرغيزية ولا حتى عاطفة قومية أكثر جدارة بهذا الاسم في أي مكان فعندما انهار الاتحاد السوفييتي وجدت كلتا الدولتين الحديثتين نفسها ولأسباب عديد عبارة عن جمهورية موحدة ذات سيادة معينة فرضت عليها من خلال مبدأ الارتقاء المنتظم.

وكما قال النقاد سيبقى حق تقرير المصير القومي مجالاً حيوياً للاعتراض على المبدأ حتى ولو كان متماسكاً ذلك لأنه يؤكد على مجموعة من التشابهات الموجودة داخل المجموعات كقاعدة من أجل تنظيم سياسي. وهكذا وبشكل أوتوماتيكي يقدم تأكيداً متساوياً ومعاكساً وخاطئاً كذلك مما يمكن أن يفصل هذه المجموعات الواحدة منها عن الأخرى. وهكذا يجد مفهوم القومية نفسه فجأة عبارة عن مفهوم شوفيني ذي مغزى منعي وضيق الأفق.

حتى ولو كانت فكرة حق تقرير المصير القومي فكرة غير متماسكة ومجالاً للاعتراض والجدل في مبدئها إلا أنها - برهنت في الواقع أنها فكرة غير طيعة وصعبة القيادة عند التطبيق. إذ لا يمكن إدراج خطوط التقسيم السياسي المتفق عليها من قبل الجميع على قاعدة هذا المبدأ. كتب روبرت لانسيبخ سكرتير وردروديلسون للدولة في مؤتمر باريس حول حق تقرير المصير في مذكراته يقول: «إن هذه العبارة عبارة محملة بالديناميت قابلة للانفجار دائماً لأنها ترفع شعارات الأمل التي من المستحيل تحقيقها. وأخاف أن أقول إنها ستكلف الآلاف المؤلفة من الضحايا». ذلك ما حصل فعلاً. إذ بينما نجد أنه من المستحيل رسم الحدود بحيث تضم كل دولة أعضاء أمة واحدة فقط، نجد في الوقت نفسه المبدأ ذاته يسمح لأي أمة ذات مواصفات محددة ذاتياً أن تدعي الحق في دولة خاصة بها وذات سيادة.

يمكن أن توضع حدود الدولة والأمة بشكل يتطابق ويتكيف مع عملية تغير الحدود لكن ليس مع الناس الذين يعيشون داخل هذه الحدود. ويمكن لهويات المجموعات أن تتغير وقد حصل ذلك بالفعل. إن فكرة الاستيعاب سمة عامة من سمات الحياة الاجتماعية لكنها ليست فكرة كونية تنجذب إليها كل الإقليميات القومية. بل على العكس تماماً. مثال على ذلك، بعض هذه الأقليات -الهنغارية والرومانية والترانسيلفانية- تسعى بشكل نشط جداً لكي تحافظ على عملية التماثل والتطابق الموجود بينهما والذي خلفه لها الأجداد، وعلى اللغات التي تكلم بها هؤلاء والأماكن التي سكنوها لقرون عديدة.

يستطيع الناس التحرك بشكل اختياري وهم يقومون بذلك فعلاً، فعمليات الهجرة الطوعية إلى حد ما-أو التي لم تكن قسرية أو إرغامية تماماً غالباً ما تتبع عملية تغير الحدود، وخلق الدول الجديدة، والتقسيم السياسي الحاصل للأمم الموحدة سابقاً، فمثلاً تحرك الألمان بعد الحرب العالمية الأولى باتجاه ألمانيا من مناطق كانت ألمانية فعلاً منذ زمن طويل إلا أنها نتيجة التسوية التي حصلت بعد الحرب أصبحت جزءاً لا يتجزأ من بولندا -وبشكل مماثل لهذا ترك الهنغاريون ما سمي فيما بعد بمجموعات الشتات إلى دولة الأمة الهنغارية المتقلصة وترك المواطنون الروس بعد سقوط الاتحاد السوفييتي آسيا الوسطى إلى روسيا. لكن القرن العشرين شهد الكثير من عمليات الانتقال الشعبي العسكري، وهي عمليات أصبحت شائعة ومعروفة فيما بعد، سميت بعملية (التطهير العرقي) كما حدث في يوغوسلافيا السابقة وما رافقها من حوادث عنف ورعب. ولم يكن بإمكان المجموعة الدولية منع حدوث ذلك دائماً إلا أنها وافقت على هذا النوع من الممارسات بصعوبة معتبرة إياها أداة من الأدوات المشروعة لإقامة الدولة.

مع ذلك ليس من الحكمة إنكار حق تقرير المصير. لأن الوعي الذاتي القومي حقيقة قوية قائمة لا يمكن تجاهلها في الحياة الدولية المعاصرة. يمكن أن تكون الرابطة القومية مؤلفة من مجموعة عناصر مشكوك بها عبارة عن أساطير عن الماضي وأوهام حول المستقبل، واستياءات تخص الحاضر - لكن لا يقلل كل ذلك من قوتها أو سلطتها. إذ أن للتضامن القومي فوائده الخاصة به.

بولندا مثلاً البلد الأكبر في مجموعة أوروبة الوسطى هي المثال الحيوي لعملية التأثير المحتمل لهذه التجربة القومية. إذ يعتبر الشعب البولندي من أكثر الشعوب تماسكاً في أوروبا حيث يتكلم مواطنوه جميعاً اللغة نفسها ويؤمنون بالعقيدة نفسها أيضاً. هنا الصراع الديني، العرقي، القومي صراع غائب تماماً عكس التجربة البولندية التي حصلت في فترة ما بين الحربين

عندما كان واحد فقط من ثلاثة أشخاص في بولندا لا يتكلم اللغة البولندية ولا يؤمن بالعقيدة الكاثوليكية الخاصة ببولندا .

من الصعوبة بمكان مدح الطريقة التي أصبحت من خلالها بولندا بلداً متجانساً –وهي قتل النازية لليهود الموجودين على أراضيها وطرد الألمان الذين كانوا يعيشون فيها – ويمكن أن تكون هذه العلاقة القائمة بين التضامن القومي والصلابة السياسية علاقة زائفة غير منطقية . لكن حتى وإن كان غير مرغوب به إلا أنه لا يمكن تجاهل مبدأ حق تقرير المصير إذ يعتبر هذا المبدأ عند توزيع السيادة وتحديدها جزءاً لا يتجزأ من القانون الدولي ومن عملية تطبيقه كذلك . كل ذلك يعني أنها تجربة تدعم نفسها بنفسها : حيث تعتقد الآن كل مجموعة تطالب بأن تكون أمة ، أن مطلبها هذا يعطيها الحق بأن يكون لها دولة أيضاً . مثلها مثل نظام تشغيل المكروسوفت من أجل حواسيب شخصية ، ما أن تقرر القومية كمعيار عالمي حتى تبحث كل مجموعة على حده عن فوائد الدولة ذات السيادة المكتسبة وعن المصلحة أو الفائدة التي تحصل عليها جراء إعلان الولاء لها والامتثال والانسجام معها . ولأن مبدأ حق تقرير المصير القومي ثُبت ورُسخ بشكل جيد لم يعد بالإمكان الحفاظ على قدسية عدم انتهاك الحدود كمعيار دولي غير قابل للتحدي من أجل تحديد وضع الدولة . وستضغط المجموعة القومية المقررة غير المقتنعة بالحدود التي تعيش داخلها لإجراء تغيير على هذه الحدود ، لاجئة أحياناً إلى العنف وعلى أوسع نطاق كوسيلة لتحقيق ذلك . تلك كانت القاعدة التي قامت عليها الحرب فعلاً في كوسوفو وهي الحرب التي تدخل فيها حلف الناتو بالقوة في آذار عام (١٩٩٩) . مثل هذه المجموعة ستدعي بأن الحدود التي تعترض عليها هي حدود اعتباطية ، كيفية ، غير منصفة بالنسبة للحدود ، وهذا الادعاء فيه جزء غير قليل من الصحة .

ذلك كان الوضع بالنسبة للحدود التي رسمت ما بعد الحرب الباردة كمحاولة للتفريق بين مبدأ حق تقرير المصير القومي ومبدأ عدم انتهاك حرمة

الحدود القائمة- حيث منحت السيادة، وببساطة شديدة، لأكبر وحدة عرقية، تالية ضمن الدولة الشيوعية المنهارة والمتعددة القوميات: يوغسلافيا والاتحاد السوفييتي.

أثبتت هذه المحاولة في النهاية أنها محاولة خاطئة تاريخياً حيث كانت تعني أن كل ما قام به لينين وستالين وتيتو كان عملاً غير موثوق به وغير جدير بالتقدير ومنبوذاً أيضاً ما عدا الحدود التي فرضوها والتي اعتبرت مقدسة إلى أبعد حد. كما كانت تعني أيضاً أن المجموعات الناطقة بالروسية في أوكرانيا وكازاخستان رغم أنها كانت سابقاً جزءاً لا يتجزأ من الدولة الروسية المسيطرة والتي هي مكافئة لروسيا السوفييتية اللاحقة إلا أنها لم تستطع اختيار التبعية لها. وعنت أيضاً أن البوسنة ملزمسة أن يكون لها دولة مستقلة ذات سيادة مع حدودها اليوغسلافية رغم الحقيقة التي تؤكد أن معظم الناس الذين يعيشون داخل تلك الحدود كانوا معارضين لهذا المبدأ بعنف، بينما لم تتمكن كوسوفو أن تكون دولة مستقلة ذات سيادة رغم الحقيقة التي تقول إن الأغلبية الساحقة من مواطنيها كانوا يرغبون في الاستقلال وكانوا يرغبون بالقتال من أجل تحقيق ذلك.

مع ذلك، وبالرغم من صعوبة تحقيق ذلك دائماً، وصعوبة التنازل عن التعهد بالحفاظ على الحدود القائمة أيضاً لصالح الوعد بإقامة دولة ذات سيادة مستقلة لكل أمة، فإن هناك وببساطة شديدة عدداً لابأس به من الأمم الكامنة الموجودة بالقوة. وقد اكتشف ومن خلال إجراء عملية تقييم شاملة أن هناك (١٨٤) بلداً مستقلاً سنة (١٩٩٥) لكن هناك (٦٠٠/ مجموعة لغوية حية، وخمسة آلاف مجموعة عرقية متميزة) ورغم أن الجهود المبذولة للتأكيد على مبدأ عدم انتهاك الحدود القائمة أدت إلى الشغب والتمرد وإراقة الدماء إلا أن التنازل عن هذا المبدأ سيؤدي بشكل يقل أو يكثر إلى المزيد والمزيد من الشغب.

إن الصراعات بين الحكم الملكي والحكم الجمهوري، بين الحكم الديمقراطي والحكم الاستبدادي قد انتهت كلها وحسمت لصالح أحد

المبدأين المتنافسين لكن الصراع القائم بين مبدأي القرن العشرين لتحديد السيادة -حق تقرير المصير، وعدم انتهاك حرمة الحدود القائمة -لن ينتهي أبداً بإحلال أحد المبدأين مكان الآخر أبداً، بل على العكس من ذلك سيستمر كلا المبدأين خلال القرن الحادي والعشرين. وستضم كثير من الدول ذات السيادة المستقلة أكثر من أمة واحدة، وفي بعض هذه الدول ستكون هناك أمة أو أكثر من الأمم التي تضمها غير مقتنعة وغير راضية بالطريقة التي رسمت فيها تلك الحدود.

هذا ويعتبر التعايش السلمي الصعب لأمم مختلفة، أو لمجموعات قبلية أو عرقية داخل دولة واحدة سمة من سمات الحياة السياسية خارج أوروبة، وحتى في المكان الذي لا يقوم فيه التنازل على موقع الحدود بل على مسألة من سيحكم الدولة من هذه المجموعات: في رواندا والكونغو في أفريقيا مثلاً، وفي أفغانستان والعراق في آسيا الغربية أيضاً. لقد اعتمد الهدوء الدولي للقرن العشرين على مبدأ التعايش السلمي القائم بين الدول وداخل الدول ذات السيادة التي تقوم كل حكومة من حكوماتها على مبادىء مختلفة من الشرعية.

إن القرن الحادي والعشرين سيتطلب تعايشاً سلمياً بين الأمم داخل الدولة نفسها التي تعتنق مجموعة من المبادىء المختلفة من أجل إقرار سيادتها المستقلة. فمثلاً في بعض المناطق كالبوسنة وكوسوفو يمكن ألا يكون ذلك ممكناً. وعلى مدى طويل يمكن أن تكون عملية التقسيم -الانقسام أكثر من المشاركة في السيادة- عملية ضرورية. لكن في مناطق أخرى ستكون المشكلة العملية التي سيطرحها هذا القرن حول المسألة القومية هي كيف يمكن جعل هذا النوع من التعايش السلمي سليماً أكثر مما كان عليه في القرن العشرين.

الديمقراطيات المتحدة:

إن الحل الوحيد لتهدئة الصراع من كل الأنواع هو الازدهار الاقتصادي. فالرفاه الاقتصادي حل فعال لكل شائبة ولكل فساد سياسي، ودواء إعجازي لكل الأمراض والمشاكل الاقتصادية والاجتماعية. ومما لاشك فيه أن له بعض الخصائص الشافية إذ تعتبر الدول المزدهرة اقتصادياً مع تساوي الشروط الأخرى كلياً أكثر انسجاماً وتجانساً بكثير من الدول التي تعاني من الفقر والعوز. فعندما يعاني الوضع الاقتصادي من التنازع والصعوبات، تصبح الأقليات بغض النظر عما إذا كانت مساهمة فعلاً في المحنة الاقتصادية أم لا هدفاً من أهداف الغضب ومجالاً للتعصب وللاضطهاد من قبل الأغلبية. هذا ما تعلمه الصينيون عندما اجتاحت الأزمة المالية الآسيوية إندونيسيا عام (١٩٩٧ و ١٩٩٨). هذا ويعتبر النشاط الاقتصادي من وجهة نظر التجانس الاجتماعي عاملاً مفيداً بحد ذاته لأنه يتطلب بالتالي التعاون وبما في ذلك التعاون بين الفئات القومية والعرقية. لكن رغم أن الازدهار يمكن أن يحد من هذه التقسيمات إلا أنه لا يستطيع أن يستأصل الشكوى تماماً ولا أن يجتز الضيم لأن تلك التقسيمات ليست اقتصادية كلها بطبيعتها وهي تسبب الصراع حيث تعيش أمم مختلفة في دولة واحدة إضافة إلى ذلك لا يمكن للنمو الاقتصادي أن يحصل عند الطلب دائماً.

إن المكافىء السياسي للازدهار الاقتصادي في فترة ما بعد الحرب الباردة إنما هو الديمقراطية وهو الطرح المرغوب به عالمياً، وإذا لم يكن مرغوباً به عالمياً تماماً فهو مصدر من مصادر النعم الإلهية كلها، وجزءاً لايتجزأ من جدول الأعمال العام لكل دولة ذات سيادة سواء أكانت الدولة حديثة أم قديمة.

إن المؤسسات والسلوكيات اللازمة لإنهاء الصراعات القائمة داخل الدول المستقلة ذات السيادة موجودة بشكل شائع في الحياة العامة

للديمقراطيات الغربية فقط وليس في مكان آخر: مبدأ التسامح، الفرص الكبيرة لكل مشاركة سياسية فعَّالة، الحيز الاجتماعي الضروري للتعبير عن الخلافات الثقافية. إلا أن الديمقراطيات الغربية كلها وبدون استثناء تعتبر ديمقراطيات ليبرالية تضم حكم الأغلبية مع حصانات دستورية وثقافية للأقليات. وتعتبر هذه الديمقراطية الليبرالية والدستورية نظاماً ضرورياً من أجل تقرير كيفية اختيار الحكومات وتحديد ما تستطيع أن تفعله وما لا تستطيع مع السلطة المنوطة بها. وقد تبين بالتجربة أن الصفة الأولى تمكن وتقوي الأغلبية بينما الثانية تحمي الأقليات. هذا ومن الممكن أن تتحقق السمة الأولى من غير الثانية، ومن الممكن للديمقراطيات غير الليبرالية بطبيعتها أن تثير بعض التوترات القومية أكثر مما تخففها ذلك عندما تنقصها المؤسسات والممارسات السياسية المعدة بشكل جيد. في مثل هذه الدول تكون المنافسة السياسية مشحونة بالتوتر وتصبح المسألة القومية المادة الواعدة الأشد التي يمكن من خلالها صياغة أي مطلب سياسي. إن المتصارعون من أجل السلطة في مثل هذه المنافسة يجدون أن من المفيد إثارة أو تحريض المخاوف عند الأغلبية ممن تتعرض هيمنتهم المتوازنة للضعف أو تصبح موضع اعتراض أو مهددة بالخطر من قبل الأقلية.

لكن إقامة الديمقراطية الدستورية الليبرالية الناجمة قد لا يحقق الانسجام والتجانس في المكان الذي تتعايش فيه أمم شتى داخل دولة واحدة.

هذا ودساتير الديمقراطيات الغربية الرئيسية تحمي الحقوق السياسية للأفراد. لكن ما تطلبه الأقليات القومية هو: الحماية الدستورية للجماعات إنها تبحث بدلاً من تقسيم الأرض عن تقسيم للسيادة. هنا تكون النماذج المناسبة هي الدول الصغيرة لأوروبة الغربية -بلجيكا، هولندا، النمسا- التي يعتبر هدف إجراءاتها الدستورية في عملية المثاقفة حصيلة لذلك كله.

يتصف الشكل المطور والمدروس لعملية المشاركة في السلطة الذي يمارس في كل بلد على حده بعدة مزايا محددة هي: تعاون وثيق

بين نخب المجموعات المختلفة وغالباً في حكومة ائتلاف كبير واحد ضمن برلمان وطني، حق الفيتو لكل مجموعة ضمن نطاقات ذات أهمية خاصة بها إضافة إلى عملية تمثيل نسبي في البرلمان وفي إدارة الحكومة، ودرجة عالية من الاستقلالية لكل مجموعة على حده في شؤونها الداخلية الخاصة. تتجذر مثل هذه المؤسسات والممارسات في مناخ سياسي معين، هو وللأسف الشديد غير موزع على نطاق واسع، إن «الديمقراطيات المتحدة» هي ديمقراطيات صغيرة وثرية تطبق داخل حدودها قيماً معينة مثل قيم التسامح، والتوفيقية إضافة إلى عدم استخدام العنف. مثل هذه الديمقراطيات تقع في سلم الأولوية من مراتب الليبرالية في النظام الدولي. بينما يعتبر هذا التوجه لتحقيق السيادة خارج أوروبة توجهاً ذا سجل ضعيف بائس فقد إنهار بعد فترة من النجاح في لبنان ورفض الاقتراح عندما اقترح تطبيقه في قبرص. أما يوغوسلافيا التي فشلت في أن تبقى بعد الحرب الباردة فقد كان لها عدة خصائص ذات علاقة بالموضوع ذاته. إن إقامة «الديمقراطية المتحدة» مثلها مثل عملية زرع عضو من الأعضاء: عملية دقيقة، صعبة، لا يمكن أن تنجح إلا إذا كان المتلقي قوياً ونشيطاً.

كما أن سجل النجاح لا يمكن أن يكون أفضل بكثير عندما تقوم القوى الخارجية بحمل مسؤولية حماية الامتيازات السياسية والخيارات الثقافية للأقليات القومية. فمثلاً عقدت في مؤتمر السلام المنعقد في باريس بعد الحرب العالمية الأولى معاهدات خاصة بالأقليات وطبقت هذه المعاهدات على الدول الجديدة في أوروبة الشرقية التي تقيم أقلياتها

قومية هامة. لقد ألزمت هذه المعاهدات الحكومات الموقعة على منح الأقليات حق التنظيم الجماعي كما التزمت في الوقت نفسه باحترام معتقداتها وثقافاتها المتميزة. وكان بالإمكان إحالة انتهاك هذه المعاهدات إلى عصبة الأمم التي كانت قانونياً أداة من أدوات التنفيذ.

لكن العصبة لم تفرض المعاهدات بالقوة. فمثلاً كان بإمكان بريطانيا وفرنسا أخذ مسؤولية التنفيذ بالقوة لكن لم يكن لأي منهما رغبة في فعل ذلك. يشبه الدستور الحالي للبوسنة الذي أقره مؤتمر دايتون سنة (١٩٩٥) ترتيبات الاتحاد الديمقراطي: إذ يهيىء لإقامة حكومة بوسنية مركزية ضعيفة جداً ويحول السلطات الكبيرة إلى مجموعتين دستوريتين معنيتين - جمهورية الصرب ومجموعة الكروات المسلمة. وبرغم أن جنود حلف الناتو قد انتشروا في البوسنة أي أنهم قاموا هناك بعملية ضبط الهدنة ووقف إطلاق النار أكثر مما أجبروا المقاطعات التي فيها خلاف والموجودة في دايتون على القبض على مجرمي الحرب المشبوهين إضافة إلى تأكيد حق عودة اللاجئين إلى موطنهم الأصلي. ولم يفرض حلف الناتو كذلك الامتيازات نفسها التي هي للحكومة البوسنية المركزية.

بشكل عام لم تكن حكومات مثل حكومات بريطانيا وفرنسا في فترة ما بين الحربين العالميتين ولا حكومات حلف الناتو بعد الحرب الباردة جاهزة لأن تضحي برأسمالها السياسي ولا أن تعاني من الكوارث لصالح اتفاقيات هي طرف فيها فعلاً. بالتأكيد ثمة خلاف كبير بين الفترتين التاريخيتين. ففي الفترة الأولى تحاشت الدول فرض الأمور بالقوة لأنها طريقة خطيرة

جداً وكون السلطات الأوروبية الغربية خائفة من انتقام ألماني معين فقد كانت معنية بتحقيق التضامن بين الحكومات الأوروبية الرئيسية (المركزية) ضد ألمانية أكثر مما هي معنية بحماية الأقليات القومية ضد عمليات السلب والنهب لهذه الحكومات نفسها. في الفترة الثانية فشلت السلطات الغربية في فرض بنود اتفاقية دايتون لأنها لا تواجه أي نوع من أنواع الخطر في دول جنوب شرق أوروبة يجعلها تستطيع أن تبرر لجمهورها دفع أي ثمن باهظ للحفاظ على أمن المنطقة.

يمكن أن تكون حرب الناتو في يوغوسلافيا (١٩٩٩) استثناء لذلك، لكنها استثناء لا يبرهن أو يثبت الحكم، فقد تدخلت السلطات الموجودة في الخارج بالقوة في الحرب الدائرة بين الحكومة في بلغراد وبين جيش التحرير الكوسوفي الألباني العرق. لكن التحالف الأطلنطي تبنى تكتيكاً حربياً عسكرياً - القصف من ارتفاعات عالية جداً - يضمن أن يكون هناك القليل من الإصابات في القوات الغربية. وبعد أن طردوا الصرب من كوسوفو باستعمال مثل هذه التكتيكات واستولوا على المقاطعة نفسها، ترك حلف الناتو نفسه في موقع القادر على أن يفرض بالقوة التسوية السياسية التي يرغبها والتي هي الاستقلال والحكم الذاتي. ذلك يعني الكثير بالنسبة لمعاهدات الحرب العالمية الأولى وللديمقراطية المتحدة، التسوية بين سيطرة بلغراد على كوسوفو، والاستقلال الكامل له إلا أن الكوسوفيين الألبان يسعون إلى تحقيق استقلال تام، واضعين الأساس لصراع ينشب بين القوى التي تحتل كوسوفو والشعب الذي يعيش هناك. وإذا حدث مثل هذا الصراع فإن من المشكوك فيه أن يكون لحلف الناتو

أية رغبة أخرى في تقديم أية تضحية خاصة بتضحيات الدم للتغلب على الألبان أكثر مما يدفع للتغلب على الصرب. ولن يكون راغباً أبداً بإعادة تجربة كوسوفو في أماكن مضطربة وقلقة أخرى من العالم. عدم الرغبة هذه تعتبر جيدة وإيجابية بمعنى من المعاني. حيث قاد اصطدام مبادىء الشرعية التي سيطرت على سياسات القرن التاسع عشر والقرن العشرين في أوروبا إلى ثلاثة صراعات دولية كبيرة، أو بمعنى آخر قدم نوعاً من تنافس المبادىء- مبدأ حق تقرير المصير القومي ومبدأ الحفاظ على سلامة الحدود القائمة، يتوجب على أوروبا والعالم التغلب عليه في القرن الحادي والعشرين. ذلك التنافس يقود إلى إراقة الدماء المحلية التي يمكن بالرغم من كوسوفو، وبقية العالم أن يتحملها إلى حد كبير وبالتالي أن يتجاهلها. ذلك يعني بدوره، أن التطلعات لحل مثل هذه الصراعات المحلية المنفردة لن تعتمد على القوى الخارجية بل على الأطراف والأحزاب المشاركة نفسها رغم أن هذه التطلعات غير مشرقة كثيراً إلا أنها ليست ميؤساً منها أبداً.

الإرهاق والرهانات المتضائلة:

إن ما تقدم من معطيات يوفر نوعاً من أنواع التفاؤل لإيجاد حل للتجسيدات المختلفة للمسألة القومية في القرن الحادي والعشرين إنما يمكن أن يوجد حيث لا تتدخل القوى الخارجية بشكل جدي ففي إيرلندا الشمالية يسير الكاثوليك والبروتستانت ببطء شديد وبألم كبير تجاه تحقيق صيغة مقبولة من كلا الطرفين لعملية المشاركة في السلطة، ويسير الإسرائيليون والفلسطينيون في الشرق الأوسط بالدرجة نفسها وحتى بعنف متلازم أكثر

باتجاه إيجاد صيغة مقبولة لتقسيم السيادة يمكن أن يقبلها كلا الطرفين. ولقد لعبت الحكومة الأمريكية دوراً ظاهراً وواضحاً في هذا المجال إلا أنه في الأمور السياسية دور هامشي في كل «عملية سلام» تأتي فالدافع للوصول إلى اتفاقية سلام في كلتا الحالتين ينبثق من الأطراف نفسها، كما حصل بالضبط مع الترتيبات التي قامت بين الحكومة الروسية ومقاطعة تترستان الإسلامية وكذلك عند تأسيس البرلمان الإقليمي المحلي في سكوتلاندا، وتوقيع المعاهدة بين الحكومتين الهنغارية والرومانية لحماية الحقوق الثقافية للعرق الهنغاري في رومانيا. إن الدرس الذي يمكن تعلمه من كل هذه التدابير المختلفة (وهي ليست بالضرورة تدابير أبدية) للتوفيق بين المطالب الشاملة للأقليات القومية هو معرفة الحل المطلوب لتصفية مثل هذه الصراعات وهو حل ليس في إبداع خطة دستورية: فهناك، بالنتيجة، طرق عديدة لتشييد بناء معين يمكن لعائلتين أو أكثر العيش فيه بشكل مريح ومنفصل. العنصر النادر كل الندرة والضروري في الوقت نفسه لإقرار النسخة المعاصرة من حل المسألة القومية إنما يكمن في إرادة الحل، في الرغبة السياسية في الحل في تسوية الصراعات القومية من قبل الأطراف المعنية عندما تكون هذه الصراعات (ناضجة للحل) ولعل أكثر عوامل النضج ملاءمة هو عامل الإرهاق والتعب. حيث تجد الأطراف المتنازعة نفسها مستعدة تماماً للتسوية عندما تصل إلى حد الإرهاق التام من عملية التأرجح وعملية الأخذ والرد بين الحل والتعقيد كما هو الحال تماماً في إيرلندا الشمالية والشرق الأوسط كذلك. لن تكون ضريبة الدم المرهقة ولا الثروة الحافز الوحيد لإيجاد تسوية للصراعات القومية في القرن الحادي

والعشرين. بل هناك الحذر أيضاً والعقلانية وملاحظة ما يمكن أن يحدث في غياب التسوية، وهي أسباب غير معروفة لكنها لقيت دوراً هاماً جداً في علاقات ما بعد الشيوعية بين الروس والتتر، الهنغار والرومان.

مع ذلك هناك اتجاه آخر للسياسات القومية في القرن الحادي والعشرين يمكن أن يصبح أكثر الحلول فعالية لمسألة الصراعات القومية ألا هو: زوال السيادة نفسها. لقد كانت المسألة القومية مثاراً للنقاش والجدل لأن الرهانات بدت عالية جداً: السيطرة على آلية الدولة الحديثة، وهي مؤسسة القرن الحادي والعشرين الأهم، نتاج القوتين اللتين صاغتا أوروبا أولاً ومن ثم العالم -الثورة الفرنسية والثورة الصناعية. لقد أوكلت هاتان القوتان للمجتمعات السياسية في أوروبا مهمتين كانت الأداة السلطوية ضرورية لهما: الحرب الحديثة والإدارة الاقتصادية. فقد أدت الثورة الفرنسية إلى تشكيل جيوش جرارة لشن الحروب، وأنتجت الثورة الصناعية أسلحة أكثر تعقيداً أو أكثر غلاءً وتدميراً كان يمكن لهذه الجيوش أن تزود بها. هنا يجب القول إنّ الدول القوية فقط هي التي تستطيع تطويع وتدريب ودعم هؤلاء الجنود وتطوير واقتناء مثل هذه الأسلحة.

في القرن التاسع عشر ظهرت الحرب الحديثة. أما في القرن العشرين فقد فرضت الدول ذات السيادة مسؤولية أخرى كانت الدولة القوية بحاجة لها: الإدارة الاقتصادية. وكانت المسؤولية الاقتصادية للدولة في الأقطار الشيوعية مسؤولية شاملة. بينما كان الدور الاقتصادي للحكومة المركزية في أماكن أخرى أكثر اعتدالاً وأكثر اعتباراً بحيث يتم: الاستيلاء

على حصص متزايدة من النتاج الاجتماعي من خلال فرض الضرائب، حيث تزود الدولة من خلال الضرائب المجباة نظاماً واسعاً من الخدمات ومن الأعمال العامة، وتلطف من الصدمات وتختصر من الانكماشات التي تميل إليها اقتصاديات السوق باستعمالها الوسائل المتعلقة بالمال والأمور المالية كذلك.

وعلى الرغم من أنه ما من مهمة كبيرة من المهمنين اختفت بشكل من الأشكال إلا أنهما كلتيهما في أعقاب الحرب الباردة باتتا في حالة انحدار وهبوط. لذلك هل تعتبر المؤسسة أي الدولة نفسها هي المسؤولة عنهما أم لا. مثلاً الحرب العظمى، ذلك النوع من الحروب التي قاتل فيها رجال بأنواع معينة من الأسلحة باستطاعة الدول القوية فقط تزويد جيشها بها أصبحت حروباً باطلة الآن. إنها الآن أقل ملاءمة من أي وقت مضى كما أن النظام الاقتصادي الشيوعي خرج شائن السمعة وإذا ما استثنينا تجربة كوريا الشمالية، ليس هناك أي دولة مستقلة ذات سيادة للسيطرة على مظاهر الحياة وأوجهها الاقتصادية كلها.

وفي مناطق أخرى حيث التوازن بين سيطرة الحكومة وبين الأحكام اللاشخصية للسوق فيما يتعلق بالتحكم بالنشاط الاقتصادي قد انتقل بشكل دوري، أو قل قفز في أعقاب الحرب الباردة، قفزة جادة باتجاه السوق.

إن تراجع السيطرة الحكومية عن الفعالية الاقتصادية يبدو ملحوظاً إلى حد كبير في المكان الذي تبدأ فيه المسألة القومية: في أوروبة مثلاً هناك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ما كان يعتبر سابقاً عبارة

عن تكتلات فلاحية غير فعَّالة سياسياً أكثر مما هي أمم حقيقية بدأت تطلب أن يكون لها دول خاصة ذات سيادة، مما أبرز مجموعة من المطالب المتصارعة التي لا يمكن تحقيقها كلها. ما يرمز لذلك التيار هو الشعب التشيكي الذي ما إن بدأ القرن العشرين حتى بدا غير راغب إطلاقاً بمواكبة عمله السياسي تحت سيطرة الحكم الألماني أو القيام بتعاملاته كلها باللغة الألمانية.

مع انتهاء القرن لم يكن للشعب التشيكي الذي يعيش في دولته الخاصة أي طموح أعلى من أن يكون له معدلات فوائد لأموال يضعها في ألمانيا. وبالطبع إذا نجحت الجمهورية التشيكية في الانضمام إلى الوحدة الأوروبية فستوضع معدلات فوائدها من قبل المصرف الأوروبي وليس المصرف الألماني المركزي الموجود في مدينة فرانكفورت في ألمانيا. هذه هي النقطة بالضبط: إذ أنه حتى ألمانيا العظمى، الدولة الأوروبية الأقوى اقتصادياً من كل الدول، تخلق ما كان يعتبر يوماً من الأيام سمة أساسية من سمات السيادة، والذي هو السيطرة الكاملة على سياستها المالية الخاصة بها.

لقد تم التنبؤ من قبل بخسوف الدولة الأمة تدريجياً. فالآن كما في الماضي ليست الدولة على حافة الذبول والسقوط. لكن سلطاتها المبالغ بها والتي ما نزال مرعبة تسير نحو الزوال بشكل واضح إنما ببطء وبشكل غير مطرد بحيث يمكن أن تضعف هذه الدول في يوم من الأيام إلى حد تكون فيه ليست أكثر أهمية من المناطق الموجودة على البطاقات البريدية الأمريكية

وستبدو أيضاً صراعات القرن العشرين المريرة على الحدود صراعات نائية ومحيرة مثلها في نظرنا مثل الخلافات الدينية التي أثارت المعارك والاضطهادات التي جرت في أوروبة القرون الوسطى . وفي اليوم الذي تختفي فيه المسألة القومية لن يكون هناك من يقاتل من أجل موقع لمناطق بريدية . لكن فيما يتعلق بالمناطق التعيسة الموجودة على سطح الكرة الأرضية والتي ما تزال المسألة القومية فيها عشية القرن الحادي والعشرين ، مسألة صعبة وشائكة فإن ذلك اليوم السعيد ما يزال بعيداً جداً .

* * *

الدراسات والبحوث

ثقافة الشباب في منظور علم الاجتماع

د. طلال عبد المعطي مصطفى

مقدمة:

تعد ثقافة الشباب عند أغلب علماء الاجتماع إحدى الثقافات الفرعية في المجتمع، على اعتبار أن الشباب يمثلون مرحلة من مراحل النمو الإنساني لها ثقافتها الخاصة التي تعبر عن مجموعة من القيم والاتجاهات والآراء وأنماط السلوك، قد تشترك مع الثقافة

(*) د. طلال عبد المعطي مصطفى: باحث من سورية. دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة دمشق.

الأم -أو تختلف عنها- في بعض السمات، شأنها في ذلك شأن أي ثقافة فرعية أخرى.

وقد ظهرت اتجاهات نظرية عدة، تصدت لدراسة ثقافة الشباب، كل منها يركز على زاوية معينة فيها، ويتخذها نقطة انطلاق عند البحث والدراسة. فالبعض يميل إلى تفسير هذه الثقافة في ضوء التغيرات البنائية الكبرى التي شهدها المجتمع المعاصر، والتي أدت إلى ظهور أزمات اجتماعية وثقافية كبرى تتعلق بأساليب تكوين شخصية الشاب وتحديد محتوياتها واتجاهاتها العامة.

وهناك من عالج هذه الظاهرة -ثقافة الشباب- في ضوء الخصائص النفسية والاجتماعية المرتبطة بمراحل النمو البشري، وبخاصة مرحلة المراهقة وانتهى إلى اعتبارها مشكلات «انتقالية» عابرة ترتبط بطبيعة المرحلة العمرية سرعان ما تحل نفسها بنفسها حال تخطي الفرد هذه المرحلة.

وآخرون انطلقوا من نفس الفكرة ليضيف إليها بعداً تاريخياً، فمثلاً في «حركة الأجيال» تصور المسألة على أنها نتاج طبيعي (لحركة جيلية) ونجد من يتصور الثقافات الفرعية، على أنها مجموعات فرعية من الهياكل والتركيبات الثقافية الكبرى.

أولاً: الاتجاه الوظيفي لدراسة ثقافة الشباب:

يتجلى هذا الاتجاه عند المدرسة الوظيفية في علم الاجتماع وروادها بتأكيده على ضرورة تفسير الظواهر الاجتماعية والنظم في ضوء ما تسهم به في تحقيق الثبات والتوازن الاجتماعي. فمن خلال المماثلة البيولوجية أو العضوية تصبح المحافظة أو الإبقاء على استمرارية الحياة الاجتماعية هي الإطار الذي يفسر في حدوده كل النظم والظواهر الاجتماعية[1].

وهذا يعني أن النظام أو الظاهرة التي لا تكون «وظيفة» بهذا المعنى، أو التي تؤدي إلى تمزق الحياة الاجتماعية تعتبر «معوقاً وظيفياً» لا يبقى لفترة

طويلة. وفي الوقت نفسه العكس يمكن أن يكون صحيحاً وفقاً لمنطق الاتجاه الوظيفي ذاته إذ من المتصور أن أي ظاهرة أو نظاماً حتى وإن أخذ طابعاً سلبياً -كمعوق وظيفي- يساعد في الحقيقة المحافظة على النظام الاجتماعي، وربما كان نفس التصور هو الذي دفع بدور كهايم إلى اعتبار «الجريمة» ظاهرة اجتماعية سوية لما لها من وظيفة اجتماعية[٢].

وبالاعتماد على نفس الموجهات النظرية السابقة انطلق علماء الاجتماع الوظيفيون في تحديد ووصف الوظيفة التي تقوم بها ثقافة الشباب، في محاولة المحافظة على النظام الاجتماعي، وتوضيح الكيفية التي تنجز بها هذه الوظيفة وتحديد أي فئات المجتمع تنجز من أجله؟! لقد درج الوظيفيون على تحديد وشرح الوظائف التي تقوم بها النظم بالنسبة للمجتمع. ولكنهم سرعان ما أدركوا أنهم بحاجة هنا إلى معرفة الوظيفة التي تقوم بها للأفراد. ومن ثم لا يحصر أصحاب الاتجاه الوظيفي أهدافهم في دراسة ثقافة الشباب على حدود ما تؤديه هذه الثقافة من وظيفة للمجتمع ككل بل يحاولون التعرف على ما تقوم به من وظيفة بالنسبة للشباب أنفسهم[٣].

ويعد (تالكون بارسونز) أول من وضع الخطوط الأولى للاتجاه الوظيفي في دراسة ثقافة الشباب، وذلك من خلال مقالته التي نشرها سنة ١٩٤٢ في المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع تحت عنوان: «السن والنوع في البناء الاجتماعي في الولايات المتحدة الأمريكية»[٤].

حاول في هذه المقالة تحديد الأدوار التي تقوم بها جماعات العمر المختلفة في المجتمع من خلال اعتبار أن ثقافات جماعة الأقران كانت في حقيقتها تعبيرات محلية عن وعي الجيل الذي تمركز حول ثقافة شبابية متميزة، ارتكزت على استهلاك المتعة واللهو. إن ثقافة الشباب عند (بارسونز) عبارة عن (ثقافة جيل يستهلك دون أن ينتج، جيل كانت إقامته الطويلة في المؤسسات التعليمية للأعمار المختلفة بمثابة إزاحة له، ليس

فقط من النسق الإنتاجي، بل وأيضاً من علاقات الطبقة الراسخة في هذا النسق).

ومع ذلك، فإن الصياغة المنظمة والمتقنة لتطبيق الاتجاه الوظيفي في دراسة ثقافة الشباب كانت على يد(إيزنشتيد S.N.Esenstadt) في كتابه الذي نشره تحت عنوان: «من جيل إلى جيل» سنة١٩٥٦[٥].

يبدأ (إيزنشتيد) بإشارته إلى أن التعقيد المتزايد الذي صار إليه المجتمع الحديث قد حتم ضرورة تطوير وإيجاد العديد من النظم والمؤسسات المتخصصة من أجل الحفاظ على بقائه ووجوده، وفي خضم هذه التغيرات فقدت الأسرة الكثير من وظائفها التقليدية، بحيث أصبحت أكثر تركيزاً على الوظائف الأخرى للتنشئة الاجتماعية، وبالأخص مهمة إدارة وتوجيه عملية التحرك خارج نطاق الأسرة، ومن هذا المنطلق يرى(إيزنشتيد) أن ثقافة الشباب لا يمكن فهمها جيداً إلا بالرجوع إلى العملية التي من خلالها يتمكن المجتمع الحديث من فصل الأبناء عن أسرهم ووضعهم أو إعدادهم للتعامل مع النسق الاجتماعي الأوسع، وفي هذا الصدد يؤكد (إيزنشتيد) على مظهرين أساسيين لهذه العملية[٦].

المظهر الأول: يتمثل فيما للشباب من مكانة اجتماعية هامشيةMarginal فسواء كان الشاب في مدرسة أو كلية أو ورشة أو معهد تدريب... الخ فإنه لن يتكامل بعد داخل البناء الاقتصادي، ومع أنه يأتي من الأسرة إلا أنه لن يكون أسرة بنفسه، لذلك فهو لم يتكامل بعد في البناء الاجتماعي، فمكانة الشباب الشرعية أو القانونية تبقى مشوشة، كما أن أوقات فراغهم تنظم من خلال سلطة الكبار.

المظهر الثاني: ويتحدد في أن المجتمعات الصناعية الحديثة تمكنت من تطوير مجموعة من المؤسسات التدريبية الرسمية لضبط وتوجيه المرحلة الانتقالية، التي لا تقتصر على المدارس والكليات والمعاهد الفنية أو غيرها

من المؤسسات التعليمية المختلفة بل تشتمل كذلك على تنظيمات مثل نوادي الشباب وأجهزة الإعلام لتربية الأفراد على معايير وتوقعات الحياة الشخصية للبالغين، ولإعدادهم أزواجاً وآباء ومواطنين. وبغض النظر عن الاختلافات والفروق الفردية والجماعية بين الشباب، فإنهم - أي الشباب - يجدون أنفسهم منغمسين في عملية تنشئة اجتماعية تمارسها هذه المنظمات والمؤسسات، ويشتركون في شعورهم بالتبعية والخضوع، ومما يزيد المسألة تعقيداً وخطورة أن هذه المؤسسات التي طورت في الأصل من أجل الشباب، لا تدار ولا توجه من قبلهم، بل يتولى شؤونها الكبار وبعبارة (إيزنشتيد) (في الوقت الذي يكون الشباب محور ارتكاز هذه المؤسسات إلا أنهم -أي الشباب- لا ينالون إلا المكانات والأوضاع الهامشية في سلطتها وإدارتها»[٧].

ويرى (إيزنشتيد)أنه من أجل مواجهة احتياجات الشباب التي تتنوع وتتعدد باختلاف الأوضاع الطبقية تقوم ثقافة الشباب بوظيفة عامة هي تخفيف حدة التوتر المصاحب لعملية الانتقال والتحول من الطفولة إلى الرشد أو البلوغ[٨].

فالمسألة الجديرة بالاهتمام في نظر (إيزنشتيد) ليست في أن بعض الشباب يصبحون أفرادا منحرفين بل هي أن معظم الشباب المنحرف يصبحون بالغين أسوياء، إن هامشية الشباب ليست -على حد تعبيره- هي السبب الرئيسي للتمرد السياسي أو للمشكلات السيكولوجية التي تمتد لفترات طويلة في حياة الشباب فبغض النظر عن فترات التمرد وعن التأثيرات السلبية للثقافات المضادة، تمكنت المجتمعات الصناعية المعاصرة من تطوير الوسائل الناجحة لتنشئة كل جديد ولضمان استمرار المجتمع والحياة الاجتماعية مع كل تغيير للأفراد[٩].

والواقع أن كلا من (إيزنشتيد وبارسونز) يفسر ثقافة الشباب بوصفها نتاج موقف اجتماعي وسيكولوجي معين، هو الذي لخصه (إميل دوركهايم)

تحت عنوان ومصطلح «الأنوميا» أو حالة فقدان المعايير، ذلك أن أهم ما تتسم به هذه الحالة هو انعدام الاتساق أو الإجماع حول المعايير التي تحكم السلوك، ولا يمثل ذلك سوى موقف غير طبيعي أو غير سوي سوف لا يلبث أن يستعيد حالة السواء مرة أخرى[١٠].

ولم يكن يخطر ببال الوظيفيين مطلقا أن هذه الجماعات الثقافية الشبابية يمكن أن تتحول إلى جماعات راديكالية أو حركات سياسية راديكالية، وربما يعود إلى نوعية الجماعات التي اهتم بدراستها هؤلاء العلماء فلم تكن الجماعات الشبابية التي درسها (إيزنشتيد) مندمجة في نشاطات سياسية، وحينما كتب (بارسونز) عن الشباب عام ١٩٦٢ لم ينظر إليهم على أنهم يمثلون قوة راديكالية في المجتمع الأمريكي، فقد شعر أن النسق القيمي في المجتمع الأمريكي يحاول تحقيق التوافق مع الوقائع أو التغيرات التي يشهدها واقع المجتمع، وسوف يتقبل الشباب هذا النسق القيمي المتوافق، ولكن على نحو يتسق مع مزاج الشباب وسماتهم النفسية والاجتماعية[١١].

إذن فالمسألة برمتها لا تعدو أن تكون أكثر من عملية سوء توافق أو تكامل مع نسق القيمة القائم، وهي ليست مسألة اغتراب، ولكنها حاجة أكثر إلى التعليم، وتحمل مزيد من المواءمة لا بمعنى الامتثال السلبي، وإنما بمعنى التحرك الوظيفي داخل النسق الكلي.

وعلى أية حال، فمنذ الخمسينات انطلق علماء الاجتماع الوظيفيون في دراسة ثقافة الشباب الأمريكي من نفس الموجهات النظرية، ليبدأوا بافتراض أن ثقافة الشباب وإن بدت تأخذ شكلا أو آخر من أشكال الانحراف، فإن لها وظيفة اجتماعية، وأنها -أي هذه الثقافة- ظهرت كرد فعل للتغيرات التي لحقت بالبناء الاجتماعي للمجتمع الأمريكي، والتي أدت بدورها إلى العديد من المشكلات التي تصدت ثقافة الشباب لحلها. وهكذا اتجه الوظيفيون نحو تفسير استمرار الجماعات الجيلية

على أنها نتاج لسوء التوافق المؤقت في المجتمع، وذهب (إيزنشتيد) إلى أن جماعات الشباب ظاهرة يحتاجها الشباب وذلك لكي تساعدهم على التحول والانتقال من عالم الأسرة الذي يتسم بالطابع الشخصي إلى عالم آخر أوسع نطاقا هو العالم الخارجي والبيروقراطي والذي يتسم بالطابع اللاشخصي، والنتيجة المترتبة على ذلك هي انتماء الفرد إلى دائرة أوسع من الصلات والعلاقات المتبادلة، فإذا كانت الأسرة تعتمد بالضرورة على الروابط العاطفية والتضامن القائم على الحب والعلاقات الودية بوصفها جوائز أو تعزيز إيجابي للسلوك القويم، فإن اتساع دائرة الحياة في المجتمع الحديث قد فرض على الأفراد ضرورة التعامل مع نوعية مختلفة من العلاقات الاجتماعية، هي علاقات غير مباشرة، وعرضية، ومحدودة، وتفتقر إلى العمق العاطفي، وترتبط بالمصالح والتعاقدات، وهكذا، تكتسب جماعات الشباب -والتي تنهض على قيم ومعايير ثقافية خاصة عادة- أهمية محورية في توفير الاندماج في علاقات اجتماعية ذات مضمون شخصي وعاطفي إلى حد ما، خارج نطاق الأسرة، ومن ثم تكون (معبرا) أو (قنطرة) ينتقل من خلالها جيل الشباب إلى العالم الخارجي بصورة تدريجية لا بشكل مفاجيء[١٢].

فالجماعات الشبابية تمكن جيل الشباب من الهروب والانسحاب من عالم الكبار وتبعدهم عن دائرة اهتمام الآباء والمعلمين فيندمجون في أنشطة ذات معنى خاص لديهم، ولقد ذهب (بارسونز) في هذا الصدد إلى أن هذه الجماعات الشبابية إنما تنشأ نتيجة للتخلف أو الهوة الثقافية، ففي المجتمع الأمريكي -على سبيل المثال- ترجع إلى فشل قيم المجتمع الأمريكي في التوافق والتكيف مع الأنماط الاجتماعية السائدة، فلقد تحول هذا المجتمع إلى مجتمع صناعي بيروقراطي تنتشر فيه التنظيمات الرسمية الكبرى، إلا أن نسق القيم السائد لم يلاحق بعد هذه التغيرات، ولم يتمكن من التوافق معها[١٣].

ويشير (إيزنشتيد) إلى أنه في المجتمعات البدائية تكون القيم التي تنشأ عليها حياة الأطفال داخل أسرهم، هي نفسها تلك القيم التي تنظم على أساسها حياة البالغين، ومن ثم فإن التغيير أو الانتقال من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الشباب والبلوغ لا يصاحب بمشكلات ذات أهمية أو خطورة، وأكثر من ذلك فإن مهارات ومعارف البالغين تكتسب من قبل الأطفال بطريقة «طبيعية» كجزء أساسي من خبرة النمو، حتى أن لحظة الانتقال إلى مرحلة البلوغ تصبح مسألة طقوسية أو شعائرية؛ -مثل شعائر التكريس المعروفة- وبالتالي ليس للشباب في هذه المجتمعات وجود واقعي (١٤).

وعلى العكس من ذلك، نجد في المجتمعات الصناعية الحديثة فجوة بنائية كبيرة بين الأسر التي ينشأ ويربى فيها الأطفال، وبين النسق الاجتماعي والاقتصادي الذي يجب عليهم أن يأخذوا مواقعهم فيه.

كما أن التحول من مكانة الطفل إلى مكانة الراشد ليست عملية سهلة أو سريعة، فقد يستغرق هذا التحول فترات طويلة حتى يتمكن الشباب من اكتساب أوضاع بنائية هامة في المجتمع.

إن التعقد المتزايد الذي صار إليه المجتمع الحديث قد حتم ضرورة تطوير أو إيجاد العديد من النظم والمؤسسات المتخصصة من أجل الحفاظ على بقائه ووجوده.

وفي خضم التغيرات، فقدت الأسرة الكثير من وظائفها، بحيث أصبحت أكثر تركيزاً على الوظائف العاطفية والجنسية، في الوقت الذي أنيط بمؤسسات أخرى جديدة مهمة إنجاز الوظائف الأخرى للتنشئة الاجتماعية وبالأخص مهمة إدارة وتوجيه عملية التحرك خارج نطاق الأسرة. من هذا المنطلق يرى (إيزنشتيد) أن ثقافة الشباب لا يمكن فهمها جيدا إلا بالرجوع إلى العملية التي من خلالها تمكن المجتمع الحديث

من فصل الأبناء عن أسرهم، ووضعهم أو إعدادهم للتعامل مع النسق الاجتماعي الأوسع(١٥).

ويميل الوظيفيين إلى تفسير النظم الاجتماعية في ضوء المشكلات الاجتماعية والحلول الثقافية، كما يميلون إلى تفسير المشكلة بالرجوع إلى الضغوط والتوترات التي تصاحبها داخل البناء الاجتماعي، بينما يفسرون «حل المشكلة» في ضوء «تخفيف حدة الضغوط والتوترات». وتكمن مشكلة الشباب -في نظرهم- في المكانة الهامشية التي يشغلونها، ومن ثم تحاول ثقافتهم أن تخفف إلى أدنى درجة ممكنة من حدة التوترات الناجمة. وتتمثل الأهمية السوسيولوجية لثقافة الشباب في ما تتضمنه أو تضعه من قواعد للسلوك والمظهر والزي... الخ

أي أن مغزى أي نمط ثقافي للشباب يعزى إلى محتواه أكثر مما يعزى إلى شكله، ومن هنا كانت لكل أشكال ثقافة الشباب وظيفة واحدة متماثلة(١٦).

ويرى (إيزنشتيد) أنه من أجل مواجهة احتياجات الشباب، التي تتنوع وتتعدد باختلاف الأوضاع الطبقية، تقوم ثقافة الشباب بوظيفة عامة وهي، حدة التوتر المصاحبة لعملية الانتقال والتحول من الطفولة إلى الرشد أو البلوغ.

إن المسألة الجديرة بالاهتمام في نظر (إيزنشتيد) ليست في أن بعض الشباب يصبحون أفرادا منحرفين، بل هي أن معظم الشباب المنحرف يصبحون بالغين أسوياء.

إن هامشية الشباب ليست -على حد تعبيره- هي السبب الرئيسي للتمرد السياسي أو للمشكلات السيكولوجية التي تمتد لفترات طويلة من حياة الشباب، فبغض النظر عن فترات التمرد وعن التأثيرات السلبية للثقافات المضادة، تمكنت المجتمعات الصناعية المعاصرة من تطوير الوسائل

الناجحة لتنشئة كل جيل جديد ولضمان استمرار المجتمع والحياة الاجتماعية مع كل تغيير للأفراد[١٧].

وباختصار يقوم الاتجاه الوظيفي على ثلاثة أسس هامة وهي:

١- أن أي عنصر ثقافي يفسر على أساس كونه جزءا من أجزاء نظام اجتماعي.

٢- أن كل أجزاء الثقافة ترتبط ارتباطاً وظيفياً وتسهم في خلق الازدهار الاجتماعي وفي الابقاء على البناء الاجتماعي.

٣- أن وظيفة الثقافة هي إشباع الرغبات المستمرة لأفراد الجنس البشري بصفتهم كائنات حية تعيش في بيئة ذات صفات معينة.

وأما أهم الانتقادات التي وجهت إلى الاتجاه الوظيفي، هي أنه لا ينطوي على عنصر دينامي، وإنما يسعى إلى تدعيم الأوضاع القائمة والمحافظة عليها. وأيضاً من الانتقادات الموجهة له، هو أنه يعجز عن استيعاب حقائق التغير الاجتماعي، بالإضافة إلى الافتراض الأساسي الذي ينهض عليه هذا الاتجاه والذي يتمثل في أن المجتمعات تميل إلى التكامل، وأن أية تعارضات ينطوي عليها البناء الاجتماعي القائم إنما تتجه نحو تحقيق التوافق والتكيف مع متطلبات هذا البناء.

ثانياً: اتجاه الحركة الجيلية وصراع الأجيال:

يتجلى هذا الاتجاه في تركيزه على التفسيرات الجيلية من خلال اعتبار العمر العامل الأساسي، ومن ثم اتجه نحو تبني التصورات الوظيفية التقليدية، والوظيفية المحدثة المتعلقة بعملية التنشئة الاجتماعية. ويعتمد هذا الاتجاه على نموذج (كارل مانهايم) الذي ينصب على العلاقات بين الأجيال، ويتضمن هذا النموذج على مجموعة من الأفكار المحورية، فالمجتمع يتكون من أنساق فرعية متداخلة، ويلعب النظام التعليمي دوراً رئيسياً في تهيئة أفراد المجتمع للمشاركة في النظام الاقتصادي، ذلك

الذي يعكس نسق التدرج في المجتمع، والذي يشارك بدوره في النسق السياسي[١٨].

وترجع أهمية فكرة الانتماء إلى جيل معين إلى أن الجماعات العمرية الواحدة، خلال فترة تاريخية معينة يكونوا أكثر انفتاحاً وحساسية للتيارات الاجتماعية السائدة في المجتمع.

ومن خلال دورة الحياة، وتجدد عضوية الجماعات العمرية يتحقق التغير الثقافي، فالأعضاء الجدد يضيفون للجماعة منظورات جديدة تسهم في تحقيق التغيرات، إلا أننا لا يجب أن نغفل دور عملية التنشئة الاجتماعية في ربط الأجيال بعضها ببعض من خلال عملها في توارث القيم القديمة واستمرارية الميراث الاجتماعي ككل[١٩].

ويعتقد أصحاب هذا الاتجاه أن السنوات التي يحقق خلالها الشباب تحولاً أو انتقالاً من الأسرة إلى عالم الكبار أو مرحلة النضوج تمثل سنوات حاسمة، ذلك أن أنماط التوافق التي تحدث خلال هذه الحقبة التاريخية تستقر بصورة مجددة، ومن ثم تحقق ضرباً من الاستمرار بوصفها أنماطاً سلوكية تتسم بدرجة عالية من النضج، إلا أن الشباب قد تميل إلى تفسير هذه التغيرات من خلال منظور يعكس القيم التي اكتسبها خلال هذه المرحلة العمرية، وهكذا فإن أساليب حياة كل جيل تتغير بدرجة تقل أو تكبر وفقاً للتغيرات التي يشهدها الوسط الاجتماعي، وبالتالي فإن طول الحقب الجيلية يستند إلى متغيرات اجتماعية أكثر منها بيولوجية، ومن الجدير بالذكر أنه في المجتمعات التقليدية المستقرة تحدث التغيرات الاجتماعية على امتداد فترة زمنية طويلة، على حين نلاحظ أنه في المجتمعات الدينامية يكون اتباع التغير الاجتماعي أكثر من ذلك بكثير[٢٠].

ومن الطبيعي أن اشتراك أبناء جيل واحد في الانتماء إلى حقبة تاريخية واحدة لا يعني بالضرورة أنهم يستجيبون بطريقة واحدة بالنسبة

للموقف الاجتماعي. ويعد (كارل مانهايم) أول من أشار إلى فكرة الوحدات الجيلية التي كانت تمثل حجر الزاوية في رؤيته لمشكلات الفجوة بين الأجيال في مقاله الذي يحمل عنوان «مشكلات الأجيال» حيث حاول تحليل ودراسة الفروق الجيلية في ضوء مجموعة من العوامل الاجتماعية والسياسية[٢١].

وتعد وحدة الجيل عند (مانهايم) عبارة عن مجموعة عمر بيولوجية تتميز بعدد من الخصائص أهمها:[٢٢]

١- أنها تشغل حيزاً مشتركاً من العملية الاجتماعية والتاريخية والذي يحدد لها مجالاً خاصاً ومتميزاً من الخبرات والتجارب المحتملة، ويعدها بالتالي لنمط متميز من التفكير وأسلوب خاص من العمل.

٢- أنها تشارك في مصير مشترك أو مصلحة مشتركة وبخاصة فيما يتعلق بالمكانة الطبيعية السوسيواقتصادية.

٣- أنها تكتشف عن «وحدة الاستجابات» أي عن طريق يتحرك الكل من خلالها لتشكل في النهاية تجاربهم وخبراتهم. وتعد وحدة الجيل بهذا المعنى هي أكثر من مجرد جماعة بيولوجية، وأكثر من مجرد شلةعمرية Anagecohrt. إنها ليست ببساطة تجمعا من أفراد ذات أعمار متساوية أو متقاربة، بل هي وحدة اجتماعية ترتبط فيما بينها بموقع أو مكانة بنائية مشتركة، وبنسق ثقافي مشترك، وبوعي ذاتي كوحدة اجتماعية، وبدرجة كبيرة من التضامن والتفاعل الاجتماعي بين أعضائها. ومع أن (وحدة الجيل) تنشأ في الأصل كرد فعل أو استجابة للتغيرات المجتمعية، إلاأنها ما أن تتكون حتى تصبح بدورها عاملاً لمزيد من التغيرات، وهذا هو السبب الذي دفع (مانهايم) إلى أن يعتبر ظهورها بمثابة إنذار لعدم استمرارية العملية الاجتماعية أو تغيرها، وعندما يتبلور

الوعي «بوحدة الجيل» عند الشباب سرعان ما يوسع من قاعدته ويكون «أسلوب جيل» جديد منفصل عن -وربما يعارض- الأسلوب السائد لجيل البالغين أو الكبار (٢٣).

ولقد استخدم مانهايم «وحدة الجيل» للإشارة إلى أعضاء جيل معين يطورون استجابة مشتركة للموقف الاجتماعي الذي يواجهونه. ويذهب (مانهايم) إلى أن ثقافة الشباب الرومانسية المحافظة والليبرالية العقلانية العائدة في عصره، هي أشكال متعارضة في الاستجابة لموقف تاريخي واحد، وبنفس المعنى، يمكن القول أن حركات الشباب المعاصرة مثل اليسار الجديد، واليمين الراديكالي، تمثل أيضاً أنواعاً مختلفة من الاستجابات للنزعات البيروقراطية اللاعقلية التي شكلت المناخ السائد في الولايات المتحدة الأمريكية(٢٤).

وقد لاحظ (مانهايم) في كتاباته عن ألمانيا خلال العشرينات من هذا القرن أن المجتمع من حوله يشهد تغيرات واسعة النطاق، ومن ثم جعل تحليلاته هي إسهام الفروق الجيلية في التغير الاجتماعي، ومع ذلك، فإن (مانهايم) لم يسع إلى ربط نظريته هذه عن الأجيال بطريقة منهجية لتحليلاته الأشمل للعلاقات بين الطبقة الاجتماعية والإيديولوجيات السياسية، وطالما أن نظريته عن الأجيال ظلت منفصلة عن نظريته في الطبقات الاجتماعية، فإنها بقيت عاجزة عن تقديم تفسير ملائم لكيفية تكوين «الوحدات الجيلية» خلال تعاقب الأجيال... وبالتالي فإن نموذج (مانهايم) يحتاج إلى المزيد من الارتباط بنظريته في التغير الاجتماعي. وكمثال على ذلك يمكن له الأخذ بالنظرية الماركسية حتى يمكن تطبيقها بجدارة على مواقف تاريخية محددة (٢٥).

ومع أن مقالة (مانهايم) كتبت سنة ١٩٢٧، إلا أنها بقيت على أصلها الألماني ولم تترجم إلى لغات أخرى حتى أوائل الخمسينات، أي ظلت ما يزيد عن عشرين عاماً لا يعرفها علماء الاجتماع في كل من بريطانيا

وأمريكا، وحتى بعد نشرها باللغة الإنكليزية ظلت دون ما إشارة إليها مدة طويلة، ولكن هذا لا يعني أن المشكلة التي طرحتها مقالة (مانهايم) كانت مهملة، بل على العكس من ذلك فإنه ما إن انتصفت العشرينات، إلا وشغل علماء الاجتماع بالسؤال الخاص «بوعي الجيل وعلاقته بالتغير الاجتماعي». واتجهت أغلب عناصر التراث السوسيولوجي إلى العمل في حدود «تعارف الموقف» التي قدمها بعض المعلقين والكتاب عن الشباب. ومع ذلك كان هناك اختلافاً جوهرياً في «المنظورات» التي طرحت من خلالها القضية. ففي الوقت الذي لم يتحرج فيه المعلقون والكتاب الأوائل من طرح موضوع «وعي الشباب» في علاقته بقضايا التدرج والصراع الطبقي، كان اهتمام علماء الاجتماع بقضايا المنهج العلمي و«التحرر من القيمة» قد دفعهم إلى إخفاء أو الإقلال من قيمة البعد الطبقي أو السياسي لأعمالهم. ومن ثم لم تكن الطبقة والوعي الطبقي - في أغلب التيارات الرئيسية للعمل والفكر السوسيولوجي عن الشباب - حتى عهد قريب نسبياً، مجالاً مطروحاً للبحث والدراسة أو على الأقل كانت تعالج على أنها موضوع غير ذي أهمية [٢٦].

ولقد شهد نفس العام الذي ظهر فيه مقال (مانهايم) في ألمانيا، ظهور كتاب (فريدريك تراشر Frederic Thrasher) بعنوان العصبة The garg في أمريكا عام ١٩٢٦، والذي ذهب فيه أن المراهقين في الحي التجاري بشيكاغو يستجيبون للتفكك الاجتماعي في منطقة الأحياء السكنية المختلفة بتكوين شبكات مستقلة من العصابات، كانت تسلك بطريقة شبه فوضوية بعد أن انهارت الكثير من النظم التقليدية، وأنه لم تمر سنوات الكساد، إلا وكان هناك شعور عام بأن التفكك الاجتماعي الذي ظهر في بادىء الأمر في المناطق الداخلية للمدينة ما لبث أن انتشر كالوباء في المناطق الأخرى، ومن ثم لم يكن من المستغرب أن يبدأ علماء الاجتماع النظر إلى تدهور العلاقة بين الأجيال، وتطوير ثقافة جماعات الأقران على أنها صفات

أو سمات لا يقتصر ظهورها على الحياة الاجتماعية المختلفة، بل على أنها حالة عامة في البلاد[٢٧].

وباختصار، أصبح التأكيد على مركزية «التقسيمات العمرية Agedivisons» مرتبطاً بعدم المساواة الطبقية، والتأكيد على أن الاستهلاك ووقت الفراغ كمحاور لوعي الشباب، من الموضوعات التي سيطرت على علم اجتماع الشباب في العقود الثلاثة التالية[٢٨].

ولقد ساعد على انتشار هذه الأفكار ما حدث في فترة ما بعد الحرب من تحول لطبيعة التحالف بين المجتمعات الرأسمالية المتقدمة من مجال العمل إلى مجال الفراغ بالدرجة التي جعلت العلاقات الجديدة للاستهلاك تحل بسرعة محل علاقات الإنتاج التقليدية، كما ساعد على انتشار «ثقافة الشباب» التي تجد أصولها وجذورها في أساليب وقت الفراغ التي دعمتها صناعات المتعة والتسلية الموجهة نحو الشباب في تعزيز هذا التحول. وفي الوقت الذي فشلت فيه أندية الشباب والمعسكرات الكشفية في استقطاب الشباب تطورت جماعات البيتلز «الخنافس» و«الهيبز» وماري كوانت (Mary Quant) بسرعة. ومن هنا تجاوز الجيل الجديد من الشباب حدود الطبقة، وإن ظل متمسكاً بالرأسمالية، وبدت المساواة الاسمية في الاتجاه نحو هذا الأسلوب الجديد للفراغ، كما لو كانت تقضي على آخر مظاهر اللامساواة الطبقية في فرص الحياة. لقد كان شباب فترة ما بعد الحرب ورثة «الوفرة» والرخاء، ومن ثم بدوا وكأنهم طليعة حركة مجتمع الفراغ والتسلية، وظهرت الطبقة العاملة الجديدة ومعها أجهزة التلفاز وغيرها من مؤشرات المتعة والرفاهية لتحقق بذلك الرؤية القديمة للتجديد بدون ثورة[٢٩].

بيد أن هذه التحولات والتغيرات التي قللت من شأن «البعد الطبقي» لم تقضي تماماً على هذا البعد من تحليل ثقافات الشباب، فقد كشفت الدراسات التي أجريت على السلوك الانحرافي بين تلاميذ المدارس

عن أن الوسائل التي تتحدد في ضوئها فرص وأساليب حياة المراهقين في الطبقة العاملة كانت نتاجاً لأوضاعهم الطبقية، ومع ذلك، ساد الاعتقاد بأن قضايا اللامساواة في فرص التعليم والحياة ومشاكل انحراف الأحداث هي بمثابة مشكلات ذاتية يمكن فهمها والتعامل معها من خلال بحوث متخصصة وإصلاحات علاجية، لذلك ظلت أغلب الكتابات الهامة عن الشباب مرتبطة بأسطورة اللاطبقية. وكانت أواخر الستينات بمثابة نقطة تحول لا نحو الوفرة بل عودة إلى التقشف، ومع سوء وتدهور الموقف الاقتصادي للمجتمعات الرأسمالية المتقدمة، أصبح من الواضح أن الصراعات الأساسية للمستقبل لن تكون مركزة بين الأجيال عن طريق الوعي والأسلوب الثقافي، بل ستكون نضالاً بين الطبقات عن طريق نزاعات طبقية على الموارد الاقتصادية وفرص الحياة.

إن تعقد التغيرات الاجتماعية التي شهدها المجتمع الغربي في فترة ما بعد الحرب لم تستطع أن تحل البناء الطبقي، بل عدلت فقط من الأساليب التي يمارسها الأفراد للتغلب على مشكلاته أو التوافق معها[٣٠].

وتصل رؤية الشباب كطليعة لحركة التغير الاجتماعي ذروتها بظهور وانتشار الثقافة المضادة في أواخر الستينات. وقد ساهم الاتجاه السوسيولوجي الذي صاحب ظهور «الثقافة المضادة» بقدر وافر من الدراسات الإمبريقية في الأصول الاجتماعية لجماعات (الهيبز) و(الكوميونيين) وإيديولوجياتهم. كما أكدت هذه الدراسات حقيقة أن «الثقافة المضادة» كانت بالضرورة حركة لشباب الطبقة الوسطى من المتعلمين. ومن هنا كانت العودة إلى الاهتمام بنظرية (مانهايم) وخاصة في تصوره عن «وحدة الجيل» وذلك عندما اتضح أن الثقافة المضادة لا تتميز بكونها وعي تبلور لدى الشباب، بل بكونها «أسلوب حياة» متميز لوحدة جيل بعينها. ولم يقتصر الموقف على إحياء أفكار (مانهايم) فحسب، بل سرعان ما انتشرت هذه الأفكار وبسرعة، عندما أدرك الباحثون

أن الشباب المعاصر لا يمثل فقط مجموعة من وحدات الأجيال المتمايزة والعدائية، بل أن لهذه التقسيمات جذورها الممتدة في البناء الأكثر اتساعاً لعدم المساواة الطبقية أو كما أشار إلى ذلك (لفوفر Laufer) و(بنجستون Benstson) بقولهما: «قد تهتم أكثر تحليلات الأجيال انتشاراً بأهمية تجمعات الطبقة في تطوير القضايا والموضوعات المرتبطة بالجيل، وبضرورة فحص الطريقة التي تتوسط فيها التجمعات الطبقية المسيطرة والتابعة في عضوية جماعات العمر»[٣١].

ولذلك تتبدد الطبقة في تحليلاتهما كمتغير ثانوي يعتبر وسيطاً «لخبرة الجيل وتجاربه». ولذلك لم يكن من المستغرب أن يتجاوز تحليلهما الأمبريقي موضوع «الوعي الطبقي»، ويركزا بدلاً من ذلك على المدى الذي يشارك فيه الشباب في مختلف المواقع الطبقية في الوعي وفي الأسلوب المجسم «للثقافة المضادة».

ثالثاً: الاتجاه النفسي الاجتماعي:

يركز الاتجاه النفسي الاجتماعي على مفهوم (من هم الشباب) وبالتركيز على المفاهيم المستخدمة في علم النفس الاجتماعي نجد أنها تشير إلى الشباب من خلال وصفهم بـ (كبار المراهقين) أو (صغار البالغين) فالذين يستخدمون المفهوم الأول، نراهم يميلون إلى اعتبار سلوك الشباب كما لو كان باعتباره مظهر من مظاهر عدم النضج الذي تتميز به الطفولة، ومن ثم يميلون إلى استخدام كلمة المراهقة ليعصفوا بها عدم ثبات السلوك لدى الشباب، فيتخذوا من معارضة الشباب للحرب والعنصرية والتلوث والاستعمار على أنها شكل من أشكال التمرد في فترتي الطفولة والمراهقة.

أما الذين يتحلون بروح التفاؤل تجاه الشباب فيميلون إلى استخدام عبارة (صغار البالغين) مع أنها عبارة مثالية أكثر منها واقعية لأنها توحي بالمسؤولية والنضج والعقلانية الكامنة وراء قلق الشباب المعاصر[٣٢].

هذا في الوقت الذي ينتقد فيه البعض مثل (لينيث كينستون) وجهتي النظر السابقتين مؤكداً أن الشباب بلوغه سن الرابعة والعشرين يكون قد تخطى مرحلة التمرد عند المراهق بما لا يقل عن عشر سنوات، وأنه في هذه السن تتحدد وجهات نظره ويستقر لديه معنى وإحساس ثابت عن نفسه، على نحو يختلف كثيراً عما تكون عليه حال المراهق في سن الرابعة عشر، كما أنه في الوقت نفسه يختلف عن البالغ أو الراشد الذي تحددت مكانته في المجتمع فالتحق بعمل أو تزوج أو أنجب أطفالاً، ذلك أن أهم ما يميز هذه الفئة «الشباب» هو أنها لم تجد إجابة شافية ومؤكدة على تساؤلاتها التي تدور حول علاقتها بالمجتمع القائم وحول أدوارها الاجتماعية وأنماط وأسلوب حياتها[٣٣].

ويرتكز المدخل السيكولوجي الحديث لدراسة الشباب على تصور أساسي مؤداه: «أن الشباب مرحلة من مراحل الحياة - لم يكن معترف بها من قبل- مرحلة تدخل بين سني المراهقة والرشد، تتحدد وفق الظروف التاريخية المتغيرة، مع التأكيد على أن اتجاه وحجم التطور الإنساني لهما علاقة وطيدة بالنظام البيولوجي للإنسان، عوضاً عن ذلك، يمكن القول أن التطور السيكولوجي ينجم عن التمازج المعقد للمعطيات البنيوية (بما فيها من معايير ومراحل النضج البيولوجي) والتغيرات العائلية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والظروف السياسية التي تكون الإطار الذي يصاغ فيه تطور الطفل، ويمكن للتطور الإنساني أن يضمحل مع ضيق هذا الإطار وأن تزداد وتيرة تطوره بوجود حواجز أخرى ضمن المحيط السائد. لذلك نجد أن امتداد وتوسع هذا التطور الذي يشمل معه المراحل (الجديدة) من العمر يمكن أن يكون نتيجة لتغيرات الظروف الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية[٣٤].

وينفرد الاتجاه النفسي الاجتماعي الحديث لدراسة الشباب بالنظرة إلى مراحل الشباب بمراحل العمر المختلفة، وهي مرحلة انتقالية أكثر منها

مكملة، وتعريف أو تحديد هذه المرحلة يتطلب جهوداً متكاملة، وعلينا أولاً أن نحدد النهج أو القضية التي تهيمن على الوعي والتطور في السلوك خلال هذه المرحلة. لا أن ننظر إليه كتطور يتألف من سلسلة من القطاعات بفواصل من التطور بينها، بحيث تتداخل مع أو تستقل عن غيرها من القطاعات الأخرى، كما علينا أن نتناول التحولات الأكثر خصوصية في التفكير والسلوكية التي يمكن أن نلمسها ضمن أي فاصل من فواصل التطور الأخلاقي والجنسي والفكري، والشخصي وهكذا... خلال مرحلة الشباب(٣٥).

آ- السمات الأساسية «كنموذج مثالي» لمرحلة الشباب لدى الاتجاه النفسي الاجتماعي:

يعد التوتر القائم بين الذات والمجتمع هو القضية المدركةConscious في مرحلة الشباب، ففي مرحلة المراهقة كثيراً ما يتقبل الشباب تقييم المجتمع لهم (كمتمردين) أو (ملتزمين) أو (متسيبين) أو (رياضيين) أو (منجزين)، أما في مرحلة الشباب، فنجد أن العلاقة بين ثوابت المجتمع والذات الحقيقية تأخذ طابعاً مضطرباً مع التركيز على الذاتية، فالمراهق يحاول جاهداً أن يحدد هويته، والشاب يبدأ بإدراك حدود شخصيته ليتمكن من تمييز احتمال الصراع والتباين القائمين بين ذاته المتنامية وبين نظامه الاجتماعي(٣٦).

وفي مرحلة الشباب تكون الازدواجية الطاغية اتجاه الذات والمجتمع هي القاعدة، والمشكلة الأساسية للشباب هي التوفيق بينهما، وهذه الازدواجية لا تعني الرفض الحاسم للمجتمع أو قيادة الشباب بالضرورة إلى نشاطات سياسية، إلا أنها يمكن أن تقود أيضاً إلى رفض ذاتي شديد يتضمن جهوداً أساسية في التحول الذاتي، باستخدام أساليب منهجية شخصية متوفرة ثقافياً في كل مرحلة تاريخية: كالرهبانية، التأمل، التحليل النفسي، الصلاة، تناول عقاقير الهلوسة، العمل الشاق، اعتناق الأديان،

الاستبطان، وهكذا يمكننا القول أن الصراع القائم عند الشباب هو بين طاقاتهم الكامنة والازدواجية بين الاستقلال الذاتي والاندماج الاجتماعي، وبين الحفاظ على البيئة الشخصية وتحقيق الفعالية الاجتماعية، وتلك هي **الخاصية الأولى**[٣٧].

أما الخاصية الثانية: فتتمثل في أن مرحلة الشباب فترة تنوس بين مشاعر الغربة والقدرة الكلية جنباً إلى جنب، فالاغتراب عند الشباب يولد شعوراً بالعزلة واللاواقعية واللاعقلانية والانفصال عن عالم العلاقات الشخصية والاجتماعية، وقد تكون هذه المشاعر أكثر حدة في مرحلة الشباب منها في أية مرحلة أخرى من العمر، فقد تنبعث أحياناً استقلالية الشاب عن المجتمع بسبب شعور نفسي بالتنافر بين الذات والوسط المحيط، لذلك فإن علم النفس المرضي يتناول مثل هذه الأحاسيس عندما تجرد الذات من خصوصيتها وتعجز عن الفهم الصحيح للوسط المحيط، والشعور بالقدرة الكلية هو النقيض للشعور بالاغتراب، إلا أن هناك واصل خفي بينهما هو الشعور بالحرية المطلقة للعيش في عالم ذو احتمالات واضحة ولتحقيق أي شيء كان. وقد تكون هناك فترات يمكن أن يتم منها التحول الذاتي الكلي عندما تصبح الذات مطواعة كالعجين في يد صاحبها وفي فترات أخرى أو عند شباب آخرين قد يكون نكران الذات هو الشيء المطواع، فيشعر المرء أن لديه القدرة على تغيير الآخرين أو على خلق مجتمع جديد بلا جذور في حمأة الماضي «فالقدرة الكلية» و«الاغتراب» مرتبطان إذاً ببعضهما بشكل واضح، لأن نفس الشعور بالقوة والتحرر الناجحين عند رفض الموانع والقيم والتقييدات القديمة قد تقود أيضاً وبشكل مباشر إلى شعور باللاعقلانية والانفصال والاغتراب[٣٨].

أما الخاصية الثالثة: فتتمثل في الرفض التثاقفي والاندماج الاجتماعي، فمع السير المتواصل للشباب نجد أنهم يبدأون بإدراك التأثيرات العميقة لمجتمعهم وثقافتهم على شخصيتهم وقد يحاولوا

الانسلاخ عن الدور المقرر وعن ثقافتهم وتاريخهم، بل وحتى عن جلدهم، وتقويم هذا الشعور في هذه المرحلة يتطلب جهوداً حثيثة بالاعتماد على المعايير الاجتماعية والثقافية والتاريخية وباتباع منهج تاريخي واقعي، لذلك نجد أن علاقة الشباب مع التاريخ علاقة متناقضة ظاهرياً، ولئن حاول الشباب رفض التاريخ كلياً، إلا أنهم يفعلون ذلك بطريقة تحددها المرحلة التاريخية نفسها، وهذا الرفض يمكن أن يحدد هذه المرحلة[٣٩].

وفي مرحلة الشباب نلاحظ أيضاً ظهور شباب بميزات وأدوار خاصة بهم تتنافر مع الحماس الخاص بمرحلة المراهقين والالتزامات الأكثر ثباتاً عن الراشدين ومع ذلك، نجدها مؤقتة في صلبها وخاصة مع الشباب، فالهيبيون والمتطرفون يدركون شاؤوا أم أبوا، أن الشيخوخة سوف تدركهم في المستقبل وسوف تغير من وضعهم، والبعض منهم قد يكون أساساً لمثل تلك الالتزامات المستقبلية أما الآخرون فيجب أن ينظر على أنهم تجربة فاشلة في مجتمع قد يحقق أغراضهم ولكن مختلف عنهم في مناحاه[٤٠].

وهناك قضية خاصة في مرحلة الشباب، يجب أن تكون أيضاً محط اهتمام، ألا وهو التغير أو التحول و«الانتقال» مع رفض الجمود، فالتغيير والاستمرارية في التحرك على الطريق لاكتساب شعور بالتطور الداخلي والزخم الخارجي يكون هناك عائق لهذا التغيير لذلك تتولد عند الشاب حالة من الذعر عندما يسيطر عليه شعور بضياع هدف التحرك، وقد يكون التركيز على التغيير في الذات أحياناً، عند ذلك لابد من انتقال الهدف، فنجد في مرحلة الشباب جهوداً تتسم بالحماس والتوتر لفهم الذات والانتقال منها بوسائل عديدة منها دينية أو ثقافية أو علاجية كيميائية متوفرة وأحياناً أخرى، قد يكون الهدف هو خلق تحرك في الوسط الخارجي -تحريك الآخرين- : عند ذلك قد يبرز الجهود نحو تحقيق التحول الاجتماعي والسياسي والتي يحتاج في مراحل أخرى من العمر تفكيراً لا يتصف باتجاه واحد، وفي حالات أخرى قد يكون هذا التحرك عبر العالم، فنلاحظ عدم

الاستقرار الجغرافي في مكان معين وتأرجح اجتماعي إلى الأعلى أو إلى الأسفل، بالإضافة إلى الحاجة السيكولوجية الملحة للتكيف مع ماهو غريب أو أجنبي[٤١].

وتعد الحاجة إلى التحرك والخوف من الركود جزءاً هاماً ووافياً في تقييم التطور نفسه، وفي كل مراحل الحياة نجد أن الأفراد كافة يرغبون في التغيير باتجاهات معينة ليكونوا أكثر بداهة وأكثر جاذبية، أكثر اجتماعية أو أكثر ثراءً، إلا أن الشباب يتصفون بالإصرار على التغيير، وعند شباب آخرين قد يصبح هذا هدفاً بحد ذاته كما ونلاحظ أن إيديولوجيات مدروسة ذات تقنيات في التحول يمكنها أن تؤثر في تطوير حياة الإنسان. إن فقدان الفاعلية الحياتية بالنسبة للشباب تعني التوقف، وهذا يعني عدم التحرك والتغيير وهذا ما أن يؤدي إلى أن يؤذن بعض الشباب أنفسهم بأفعال الموت والذهان، لذلك نجد محاولات الانتحار في مرحلة الشباب نابعة من الشعور بالفشل في التغيير والإحباط الناجم عن الوقوع في واقع جامد عفن لا يمكن أن يتحرك. وأخيراً نجد أن نظرة الشباب إلى الراشدين متأثرة بهذه المشاعر، وتعد مرحلة الرشد بالمقارنة مع مرحلة المراهقة مرحلة تحول بطيئة.

ب- التحولات الأساسية لمرحلة الشباب لدى الاتجاه النفسي الاجتماعي:

وبعد أن يحدد الاتجاه النفسي الاجتماعي أهم السمات التي تميز مرحلة الشباب على مستوى الوعي والسلوك والتطور يحاول -كخطوة مكملة- أن يتتبع التحولات Trens Formation النفسية والشخصية التي تحدث خلال هذه المرحلة. ولعل من أهم ما يركز عليه في هذا الصدد، تلك التحولات التي تطرأ على علاقة الذات بالمجتمع، ففي مرحلة المراهقة المتأخرة يبدأ المراهق في تحدي نظرة المجتمع إليه ويشرع في صراع متخذاً شكل مقارنة بين إحساسه بتكوين شخصيته بمختلف إمكانات ثقافته والمغريات والفرص التي تتيحها بيئته. فالمراهق يحاول جاهداً الانعتاق

من السيطرة الأسرية عليه ومن اتكاله الداخلي عليها، وهذا الشيء يتخذ أشكالاً عديدة منها توجيه صراعه باتجاه شخصيات ذات سلطة عليه، وبذلك يبقى محور الصراع الحقيقي للمراهق يتركز على أسرته وفي كل رواسبها النفسية الداخلية(٤٢).

ويطلق علماء النفس الاجتماعي على هذه العملية (التفرديةLndividuation) فالفرد هنا يعترف بالحقيقة والواقع الاجتماعي، ويحاول أن يسايره سواء أكان يتقبله أو يعارضه، ولكنه عندما يفعل ذلك لا يتناسى ذاته ولا يقهرها. فهو حتى عندما يقوم بدور اجتماعي أو فعل مجتمعي، يظل محتفظاً بإحساسه لذاته ككيان كلي ومتميز عن المجتمع. ومن ثم فإن حل التوتر القائم بين الذات والمجتمع لا يقتضي بالضرورة «التكيف» مع المجتمع، بل أن عملية «الفردية» تشير إلى عملية سيكولوجيةتتمايز بمقتضاها كل من الذات والمجتمع عن بعضها البعض، الأمر الذي تظل فيه الصراعات بين الشباب وبين المجتمع على ماهي عليه، بل قد يصبح أكثر كثافة عن ذي قبل(٤٣).

وتبرز معنى العملية «التفردية» بوضوح أكثر عندما نضع في الاعتبار عدداً من المشاكل الخطيرة التي يواجهها الشباب، وبخاصة مشكلة الاغتراب Alienation سواء عن الذات أو عن المجتمع، فعلى إحدى طرفي المتصل، نجد الاغتراب الكامل عن الذات، تلك العملية التي تنطوي على الخضوع التام للمجتمع بالمعنى الذي يكون فيه تأكيد المجتمع على حساب الإنكار وعدم الاعتراف بها، وعلى الطرف الآخر للمتصل نجد الاغتراب الكامل عن المجتمع والذي لا يسلم فقط إلى رفض المجتمع، بل يؤدي إلى إنكار وجوده وعدم الاعتراف به ومعارضته على طول الخط، وتكون النتيجة الاستغراق في الذات والانكفاء إلى الداخل وترسيخ اللاموضوعية بحيث تصبح الذات هي الصورة الواقعية الحية أمام الرفض لواقعية المجتمع والفاعلية الاجتماعية(٤٤).

وعند دراسة ثقافة الشباب لابد من وضع هذين الحدين نصب أعيننا، حيث يمكن أن يشملا فترة زمنية أطول. وبنـاءً علـى رأي (أريكسـون) في النقيضين يمكن أن نعرف احتمالات التطور المحوري للشباب على أنها «التفردية» مقابل «الاغتراب»(٤٥).

ومن بين التحولات التي تشهدها مرحلة الشباب -بالنسبة لاتجاه علم النفس الاجتماعي- تلك التي ترتبط بالاتجاهات والسلوك الجنسي، خاصة وأنها تعد من وجهة النظر البيولوجية والفسيولوجية، مرحلة (اكتمال) القدرة الجنسية عند الفرد، غير أن أهم ما في الموقف هو ما يرتبط بهذا التحول من نمط أكثر عمومية للنمو الشخصي، أي التحول من «التوحدية» إلى «التبادلية». ويعد هذا التحول بمثابة امتداد لتصور المراهق أن عالم العلاقات الشخصية ينقسم إلى فئتين أساسيتين: فئة الأنا والغير الذين يتشابهون معها وفئة كل الآخرين. إن هذا التصور يسلم بالتدريج إلى قدرة على إقامة علاقات وثيقة بكل من هم في مستوى مقارب أو مماثل للفرد، غير أن هذه المرحلة تؤدي بدورها إلى مرحلة أخرى يستطيع فيها الشخص الدخول في علاقات حميمة مع الآخرين الذين يختلفون عنه، كما يقدر فيهم ما لديهم من اختلافات عنه، وتعرف هذه المرحلة باسم مرحلة التمامية Complementarity وتسلم بدورها لدى الشباب إلى ما يعرف بالتبادلية Mutuality وفيها تتحول التوحدية والمماثلة التمامية إلى اهتمام مسيطر بالاخرين كآخرين.

وتتضمن هذه العملية الأخيرة قدر كبير من الإدراك والوعي التلقائي والطوعي بالطرق التي يتمثل بها الآخرون للذات، والتي بها يختلفون عنها، والتي بها يكونون ذواتاً مميزة أو فريدة. وفي هذه المرحلة فقط يبدأ الفـرد في تصور الاخرين لذوات مستقلة أو متفردة وفي ربط نفسه بهم على ما هم

عليه، وفي هذه المرحلة أيضاً يتمثل الفرد المعنى المحسوس لمفهوم «الجنس البشري» على أنه يشير إلى عالم إنساني من ذوات فريدة لا يمكن أن تحل بعضها محل الأخرى[٤٦].

وبالمثل، تمر العلاقة بالكبار في مرحلة الشباب بتغيرات ملحوظة ومميزة، إذ سرعان ما تسلم مرحلة المراهقة إلى اتجاه أو موقف انتقائي من جانب الشباب لمحاكاة من يعجبون به من الكبار ورفض من يكرهونهم.

وفي مرحلة الشباب تظهر علاقات جديدة بالكبار، بدأ «بالتلمذة الروحية أو النفسية» ثم تتطور إلى علاقات حوارية متبادلة. فالرعاية ثم أخيراً علاقات «الأقران» أو «العلاقات الندية Peership» ويدون أن نخوض في وصف هذه العلاقات نستطيع أن نقول أن هذه التحول الكلي للعلاقة بالكبار يمكن أن يلخص في أن الكبار يصبحون حقيقة واقعة بالنسبة للشباب، خاصة بعد الاعتراف بما لهم من ذوات فردية ومستقلة عنهم[٤٧].

أما العلاقة بالآباء فتمر هي الأخرى ببعض التغيرات الهامة: ففي مرحلة الشباب، يكتشفون أن آبائهم أحسن من ذي قبل ويتلمسون أخطائهم بحدة، وتتهاول نظرة الطفل البطولية والتقديسية إلى الأبوين إلى نظرة أكثر تعقيداً وسلبية، لكن هذه المرة لن تطول لأنه عندما يدخل الفرد في مرحلة الشباب تبدأ نظرته إلى أبويه تأخذ طابعاً واقعياً، بل ويجد فيهما شخصيتين تاريخيتين يتحدد مصيرهما برغباته المدركة وغير المدركة وبموقعهم التاريخي وعلى نحو مشابه، وفي هذه المرحلة بالذات تتضح للفرد القضايا العائلية بتقاليدها وثقافتها ومصيرها وشقائها، وفي هذه المرحلة أيضاً يبدأ التساؤل عن كيفية أو مدى الامتثال ثم الاقتداء بأسلوب حياة الأبوين. فالشاب يعيش كما يسميه (إيرنست بريلنغر Ernst Prelinger)، «إعادة التشريع المقرب» لنمط حياة الأبوين، أي فيما إذا كان يتعين على الشاب أن يعيش حياة الآباء، ولأي مدى. كما وتظهر حاجة ملحة لأن يعيش الشاب قدر والديه بهدف اختبار إمكانيات وحدود

هذا القدر، وبالتالي من أجل أن يحرر نفسه منه في النهاية. ثم أخيرا يتعلم الشاب كيف ينظر إلى نفسه وإلى أبويه كأشخاص متعددي الأبعاد، وأن ينظر إليهم بقدر من الفهم والشفقة، وأن يشعر بنوع من الأمن تجاه مصيرهم وأن يكون قادراً -لوتركت له حرية الاختيار- على أن يتجاوز ما لهم عليه. ومن هنا تكمن أولى بذور الصراع بين الآباء والأبناء من منظور نفسي اجتماعي[٤٨].

رابعاً: اتجاه الثقافة الفرعية:

يقصد بالثقافة الفرعية وجود فئات أو جماعات قائمة على أسس قومية، دينية أو ثقافية داخل مجتمع معين وتمتاز بخصائص محددة داخل المجتمع الأكبر الذي توجد فيه، وهذه الفئات أو الجماعات، على هذا الأساس تمثل ثقافة فرعية كجزء من ثقافة المجتمع الأكبر الذي توجد فيه[٤٩].

وتنشأ الثقافات الفرعية كمحاولة للوصول إلى حلول جمعية لبعض المشكلات التي ترجع إلى التعارضات التي ينطوي عليها البناء الاجتماعي، وهي بالتالي تعمل على تطوير نوع من الشخصية أو الذاتية الجمعية Collective identity بحيث يستمد منها الأفراد أعضاء الجماعة بعض مقومات سلوكهم التي تتعدى نطاق الصفات الاجتماعية التي لصقت بهم بحكم انتمائهم الطبقي أو المهني وكأن الشباب يلجأ إلى الارتباط بثقافة خاصة بهم لكي تكون بمثابة الإطار المرجعي لبعض الأنماط السلوكية التي تفهم المستوى الثقافي أساساً. ومن هذه الزاوية نصف هذه العملية بأنها تمثل حلاً ثقافياً لبعض المشكلات التي يعاني منها الشباب، وهو حل مؤقت بطبيعة الحال[٥٠].

ويعود الاستخدام البكر لمفهوم الثقافة الفرعية في علم الاجتماع إلى كل من (ماكلانج لي Mclunglee) و(جوردون M.Gordoon)

في تطبيقهما للمصطلح كإشارة إلى جزء فرعي من الثقافة القومية «بهدف تأكيد أثر التنشئة الاجتماعية داخل الأقسام الفرعية للمجتمع التعددي».

وقد اعتمد الباحثان على فكرة الثقافة كسلوك مكتسب، تلك الفكرة التي تدين بالكثير إلى المدخل الأنثروبولوجي كما طوره (ريموند فيرث R.firth) عندما عرف الثقافة بأنه السلوك الذي يكتسب بالتعليم على نحو اجتماعي[٥١].

وعلى الرغم من أن الثقافة تعد من وجوه كثيرة «قوة ملحمة Clohesive Force) تجمع أو تربط بين الفاعلين، إلا أنها تنتج من وجوه أخرى عناصر فاصلة ومفرقةDisjunctive ومن ثم يتعين على أي نظرة للثقافة أن تضع في اعتبارها كلا الجانبين، ففي كل مجتمع معقد توجد جماعات فرعية مختلفة وثقافات فرعية تناضل من أجل شرعية سلوك أفرادها وقيمهم وأسلوب حياتهم في مواجهة الثقافة السائدة للطبقة المسيطرة. بل أن هذه الطبقة المسيطرة تستخدم الثقافة لإضفاء الشرعية على سيطرتها على الطبقات الخاضعة لها.

وفي هذا الصدد يشير (سوينجوودSwingewood) إلى أن «القيم الثقافية والمعايير ومستويات الطموح تنتقل خلال النظم والمؤسسات الاجتماعية الكبرى، كالأسرة والمؤسسات الدينية والتعليمية والسياسية، وتتحول إلى روتينات غير واعية في المعايير والأعراف والخبرة اليومية والمعرفة، وأنه على مستوى الوعي العام لا تكون الثقافة، ثقافة شعب أو إقليم أو أسرة أو طبقة. إنهاأي الثقافة- ليست مفهوماً محايداً بل هي تصور تاريخي وإيديولوجي مميز[٥٢].

وفي أي مجتمع، يولد الأفراد في طبقات اجتماعية، تنطوي على طرق متمايزة أو أساليب مختلفة للحياة، ويؤثر الفرد ويتأثرون في نفس الوقت بالقيم والسلوكيات والنظم التي تؤثر بدورها في العلاقات

الاجتماعية لهذه الجماعات، كما أنهم يشكلون ويتشكلون بمجموعة من العلاقات الاجتماعية اللازمة لتكاثر وجودهم الاجتماعي ومن ثم يبدأ الأفراد في بناء أو تطوير (هوية) محددة تشتمل على هذه الشبكة من العلاقات والمعاني الاجتماعية، كما تقوم الثقافة بنقل هذا المعنى، حتى يتمكن الأفراد من فهم العالم من حولهم، كما تقوم الثقافة في الوقت نفسه بإعادة تدريبهم من أجل مزيد من التطور ... ومن هنا يعتمد الأفراد على الأنماط الثقافية الموجودة بالفعل في محاولتهم (صنع) أنفسهم بما في ذلك تحديد علاقاتهم بالثقافة السائدة. إنهم يخلقون أنفسهم، ولكنهم مع ذلك يكونون أكثر تقيداً بالأنماط المتميزة للإمكانات التي توفرها الثقافة السائدة. اذ ليس للأفراد حرية مطلقة، وكل ما يجدونه أمامهم هو تلك السلسلة الواسعة من الاختيارات التي تتقيد بدورها بإطار اجتماعي متميز. ويقول ماركس «وإذا كان الناس يصنعون تاريخهم فإنهم لا يصنعونه كما يريدون لأنهم لا يصنعونه تحت ظروف اختاروها بأنفسهم بل وسط ظروف واجههم بها الماضي ونقلها إليهم»[٥٣].

من هذا المنطلق، يؤكد أصحاب الثقافة الفرعية أنه وإن كان من الممكن أن توجد في أي مجتمع طبقة مسيطرة، إلا أنه من المشكوك فيه أن توجد ثقافة سائدة أو مسيطرة بذاتها، ولا يعني ذلك أن هؤلاء الباحثين ينكرون وجود نسق سائد أو مسيطر للقيمة تجبر الجماعات على مسايرته أو المشاركة فيه، بل يعني فقط اعتقادهم بعدم وجود نسق قيمي متجانس مطلقا. وشاهدهم على ذلك أن هناك داخل الطبقات المسيطرة قد توجد بعض الانقسامات التي تؤثر بدورها على نسق القيم المسيطر، مثال على ذلك الصراع الذي وقع أوائل القرن الماضي بين الأخلاقيات البرجوازية والأرستقراطية، بالإضافة إلى أنه في أي مجتمع طبقي قد تظهر عدة ثقافات تأخذ صيغاً متمايزة لثقافات الطبقة. ومن هنا يمكن تصور الثقافات الفرعية -وفقاً لهذا الاتجاه- على أنها مجموعات من الهياكل والتركيبات الثقافية الكبرى. وقد تشترك

الثقافات الفرعية في بعض العناصر الأساسية التي تميز الثقافة الكبرى (أو الثقافة الأم) ولكنها مع ذلك تظل متمايزة عنها في بعض العناصر الأخرى(٥٤).

ويتمثل هذا التمايز في بعض السمات والعناصر الثقافية الخاصة التي تنطوي عليها الثقافات الفرعية، والتي على أساسها يتحدد ما نطلق عليه اسم التباين الثقافي. وقد اقترح (داونز Downse) التفرقة بين الثقافات الفرعية وفقاً لنوعية استجابتها للمطالب التي تفرضها البنى الاجتماعية والثقافية، فالثقافات الفرعية المهنية مثلاً تمثل استجابة موجبة لهذه المطالب، على حين أن بعض الثقافات الفرعية المنحرفة هي استجابات سالبة لمثل هذه المطالب، وعادة ما تكون لكل ثقافة فرعية اهتماماتها المحورية، التي ترتبط أساساً ببعض الخصائص والسمات المميزة لأعضاء هذه الثقافة وهذا بدوره هو ما يجعلنا في موقف تستطيع معه تصنيف هذه الثقافات الفرعية في ضوء متغيرات مثل العمر، والجيل، إلى جانب الطبقة، وهكذا نستطيع أن نتحدث عن «ثقافة الشباب» بوصفها ثقافة فرعية خاصة بفئة عمرية معينة، وهي تنطوي على قيم ومعايير، وأنماط سلوكية، ومطامح ومثاليات، تشكل في مجملها إطاراً مرجعياً لسلوك هذه الفئة(٥٥).

وإذا كانت الثقافة هي المصدر الرئيسي لبناء المعنى والتي يتوارثها الأفراد، فإن الثقافة الفرعية تفترض وجود أشكال بديلة للتعبير الثقافي وتعكس تنوعاً ثقافياً داخل ثقافة تبدو سيطرتها الواضحة على أعضاء المجتمع. وهذا يعني أيضاً أن الثقافات الفرعية توجد حيث توجد شكل ما من التجمع المنظم من القيم والسلوك والفعل، يظهر كاستجابة مختلفة عن المجموعات السائدة من المعايير.

ومن هنا يبدو من الضروري أن نضع في الاعتبار عنصر «الجماعة المرجعية» / خاصة إذا نظرنا إلى الثقافة الفرعية على أنها وسيلة إعادة حل مشكلات قائمة طرحت بصددها حلولاً جمعية/ أو على حد تعبير (دوانز)

«تنشأ الثقافة الفرعية حيث يوجد عدد من الفاعلين يقوم بينهم تفاعل فعال لما يواجهونه من مشكلات مشتركة»[٥٦].

ومن هنا فإن المظهر الأساسي لوجودها، هو أنها تشكل مجموعة من السلوك والقيم التي لها رموز ذات معنى بالنسبة للفاعلين المشتركين فيها. وتنطوي ثقافة الشباب في ضوء الثقافة الفرعية، على أشكال وصور بديلة للتعبير الثقافي، بحيث تستطيع هذه البدائل أن تقدم حولا جمعية لبعض المشكلات التي يواجهها الشباب والخاصة بتوافقهم وتكيفهم وباستطاعتنا أن نحلل ثقافة الشباب على مستويات متعددة، فمن الممكن تحليلها على المستوى التاريخي للأفكار، ومن هنا سوف نركز على الصلات بين ما هو تقليدي وما هو جديد أو مستحدث، والصراعات أو التناقضات المحتملة بين هذين النمطين من الأفكار، والمستوى الثاني هو مستوى القيم وموجهات السلوك، والمستوى الثالث والأخير هو مستوى المعاني والرموز وعلاقتها بالفن وصور التعبير الأخرى، وهناك أخيراً العنصر الشخصي، والدينامي الذي ينطوي عليه سلوك الأفراد الذين يشتركون معاً في إطار مرجعي ثقافي واحد[٥٧].

وقد ربط (فيشر) زيادة معدلات التحضر بزيادة إمكانية تنوع الثقافات الفرعية، فالزيادة السكانية في المناطق الحضرية والغير متجانسة سكانياً تؤدي إلى إضعاف العلاقات الأولية والاتفاق أو الإجماع المعياري وبالتالي إلى حدوث تمايز بنائي معقد يسلم بدوره إلى الاغتراب والتفكك الاجتماعي والانحراف السلوكي واللامعيارية، ومن ثم تصبح الجماعات الحضرية أكثر احتمالاً للانحراف عن المعايير التقليدية للمجتمع، وبالتالي فإن تطور الثقافات الفرعية من شأنه توليد أنساق فرعية ذات طبيعة اجتماعية لحماية وتطوير ثقافات فرعية جديدة لمواجهة التهديدات الخارجية بالدرجة التي تجعل عناصرها غير التقليدية أكثر اندماجاً في التيار الرئيسي للثقافة الأم[٥٨].

أما أهم المتطلبات الرئيسية لدراسة الثقافة الفرعية فهي(٥٩):

أ- دراسة طبيعة الثقافة الفرعية، وذلك من خلال التحليل التاريخي لتطور هذه الثقافة، وصلتها بالمشكلات البنائية التي ينطوي عليها النسق الاجتماعي الأكبر.

ب- تحليل الاستجابات المجتمعية للثقافة الفرعية، والتركيز هنا سيتركز على استجابة النظام الأخلاقي والمعياري العام لهذه الثقافات وموقفه منها.

ج- دراسة التاريخ الأخلاقي للثقافات الفرعية (أي المراحل المختلفة التي مر بها البناء المعياري والأخلاقي للثقافة الفرعية، ومدى توحد الأعضاء بكل مرحلة من هذه المراحل.

د- تحليل التنظيم الاجتماعي للثقافة الفرعية، وينطوي ذلك على مستويين هما: العلاقة بين الثقافة الفرعية والبناء وأثرها على التفاعل الاجتماعي داخل هذه الثقافة الفرعية، ومعنى ذلك أن علينا فحص التنظيم الاجتماعي للقيم والمعايير، والرموز، وأنماط السلوك.

وأخيراً علينا أن ندرس ضروب الاستمرار أو الإخفاق التي تبديها الثقافات الفرعية، ذلك أن هذه الثقافات ليست جامدة، وإنما تشهد تغيرات متعددة ترجع إلى حقيقة المشكلات التي تواجهها والعلاقات بين الثقافات الفرعية المختلفة، وليس من شك في أن ثقافة الشباب تعكس ما يتعرض له الشباب في المجتمع المعاصر من تأثير للتغيرات، لا كخبرات طبقية وإنما بوصفها خبرات وتجارب جيلية.

ويقدم (مايك براك Mike Brake) تلخيصاً موجزاً للدور الذي تقوم به الثقافة الفرعية في مدى ونوعية ما تقدمه من وظائف للشباب وذلك على النحو التالي(٦٠):

أ- تقدم الثقافة الفرعية حلولا -ولو على مستوى خيالي Imaginary أو سحري Magical لبعض المشكلات البنائية التي تنجم عن ألتناقضات الداخلية للبناء الاجتماعي والاقتصادي، غالباً ما تكون هذه المشكلات ذات علاقة وثيقة بالأوضاع الطبقية للأجيال المختلفة.

ب- تقدم الثقافة الفرعية نمطاً ثقافياً يسمح باختيار عناصر ثقافية دون أخرى مثل الأسلوب Style والقيم والإيديولوجيات وطريقة الحياة، كما تمكن من استخدام هذه العناصر المختارة لتطوير أو اكتساب هوية أخرى خارج الهوية الموروثة التي تحددت في إطار الأسرة أو المدرسة أو مجال العمل.

ج- تقدم الثقافة الفرعية من خلال عناصرها التعبيرية طريقة للحياة خلال أوقات الفراغ التي اقتطعت من عالم العمل الذي يتميز بطابعه النفعي.

د- تقدم الثقافة الفرعية حلولا للتناقضات الوجودية وتتضمن هذه الحلول ما يوفره أسلوب الشباب من هوية خارج نطاق المدرسة أو العمل. يحدث هذا بصفة خاصة بين الذكور من الشباب الأمر الذي يجعل الثقافات الفرعية تتسم بصفة الذكورة Masculinist وبخاصة بالنسبة للثقافات الفرعية للطبقات العامة.

٥- لما كانت فترة المراهقة والبدايات الأولى من فترة البلوغ هي مرحلة إعادة تشكيل القيم والآراء والاتجاهات وإعادة اكتشاف علاقة الشخص بالعالم من حوله، كانت الثقافات الفرعية للشباب بمثابة المصدر الهام لإعادة التنشئة الاجتماعية أو لما يسمى بالتنشئة الاجتماعية الثانوية، إذ من خلالها يستطيع الشاب أن يكتشف عناصر معينة لهوية مكتسبة في مقابل عناصر الهوية الموروثة.

أما الخطوات التي يمر بها هذا الاتجاه لدراسة ثقافة الشباب، نستطيع تحديدها من خلال دراسات تبنت هذا الاتجاه مثل دراسة (ديلاماتر-De la mater) ودراسة (ليمرتLemret) ودراسة (تايلور Taylor) على النحو التالي[٦١]:

آ- طبيعة الثقافة الفرعية: يقتضي التعرف على طبعة الثقافة الفرعية للشباب ضرورة تحليل التطور التاريخي لها وعلاقتها بالمشكلات البنائية للنسق الاجتماعي والاقتصادي الأكبر، كما يتطلب الموقف ضرورة الاهتمام بأسلوب الثقافة الفرعية بمعنى تطوير منظور تفسيري يضع في اعتباره المعاني التي يتمثلها في ذهن أفرادها كما يضع في اعتباره أيضاً نوعية المشكلات التي تعمل الثقافة الفرعية في حلها.

ب- الاستجابة المجتمعية: وهذا يقتضي تحليل أثر وسائل الإعلام على طبيعة الثقافة الفرعية في حدود الآخرين المؤثرين إلى جانب التعرف على الآثار المباشرة لوسائل الإعلام على الثقافة الفرعية في حدود استجابة المعنيين بالمحافظة على النظام الأخلاقي.

ج- الاهتمام بالتاريخ الطبيعي للخط الأخلاقي لأعضاء الثقافة الفرعية أو الاهتمام بما أسماه (جلاسر Glaser) بعبور المكانة Status Passing، وفي هذا الصدد تبدو أهمية التعرف على درجة الارتباط والتوحيد بالثقافة الفرعية. إذ من الملاحظ أن هذا الارتباط قد يكون في بعض الأحيان مؤقتاً لا يدوم لفترة طويلة بينما يكون الارتباط بهذه الثقافة في أحيان أخرى مسألة تشغل طول الوقت أعضاء الثقافة الفرعية ويتيح لها التعرف على التاريخ الطبيعي أو لفهم لماذا يكشف بعض الشباب عن مغايرة واضحة للثقافة الأم في الوقت الذي يمر فيه البعض الآخر بمرحلة المراهقة مروراً بمرحلة الشباب، دون التورط في انحراف سلوكي مستمر لمدة طويلة، فالشاهد أن هذا (البعض) من الشباب المتمثل أو (المساير).

كان -كما يكشف تاريخه- قد استثمر جانباً كبيراً من هويته داخل النسق الثقافي المسيطر، ومن ثم كان أي انحراف عنه أو معارضة له بالانتماء إلى ثقافة فرعية أمر يتعارض ومصلحته الراهنة على الأقل.

٥- التنظيم الاجتماعي للثقافة الفرعية: وفي هذا الصدد يتعين على التحليل أن يشتمل على مستويين، أولهما: علاقة الثقافة الفرعية بالبناء، والثاني: تأثير هذا البناء على التفاعل الاجتماعي داخل الثقافة الفرعية، ومن خلال هذين المستويين للتحليل يصبح من الممكن التعرف على ما تحتويه الثقافة الفرعية من قيم ومعايير ورموز وسلوك وأسلوب متميز.

و- استمرارية الثقافة الفرعية: من المؤكد أن الثقافة الفرعية متغيرة باستمرار، **فإذا** كانت الثقافة الفرعية -حسب تعريفاتها السابقة- هي الاستجابة المتميزة للمشكلات والتناقضات المتأصلة في النسق الاجتماعي والاقتصادي المسيطر، كان من المتعين التعرف على حدودها وأشكالها المتغيرة بتغير هذه المشكلات والتناقضات، وهذا يعني التسليم بضرورة إعادة تكوين التصورات التي تطور بها الثقافة الفرعية تفسيرات أو حلول جديدة للمشكلات الراهنة. وقد استخدم مفهوم الثقافة الفرعية في وصف وتفسير حركات الشباب واتجاهاتهم، وخلصت هذه الدراسات **إلى تصنيف الثقافة الفرعية الشبابية إلى عدة فئات:**

الفئة الأولى: وهي فئة الشباب المتمثل Respectable orconfor-miste وهؤلاء هم الذين يرغبون في الابتعاد عن العناصر التي تنطوي عليها «ثقافة الشباب» وتوصف بأنها منحرفة، وعادة ما تنطوي هذه الفئة تحت لواء الكبار، ولعل ذلك هو سبب وصف هؤلاء الشباب بأنهم المتمثلين لثقافة الكبار.

وقد أشارت دراسة (ويلموت Willmott وباف Buff) إلى ما أسمته بالشباب التقليدي Conventianal عندما كشفت نتائجها من أن عدداً كبيراً من عينة البحث لم يكن مشتركاً في أي من الثقافات الفرعية الموجودة في المدينة، وأنهم بدلاً من ذلك اتجهوا نحو أساليب للترفيه أشرفت عليها هيئات رسمية للشباب وأن هذه الأساليب -على العكس من أساليب الثقافات الفرعية- لم تعاد صياغتها بل أخذت كما هي دون تحد أو معارضة لنسق المعنى والقيم السائدة، حتى أنها أصبحت بمثابة تعبيرات نمطية لهذا النسق، وهذه النتائج تدعونا إلى ضرورة أن يتميز تحليل ثقافة الشباب بطابع الشمولية بمعنى أن يتوافر له القدرة على توضيح مظاهر الامتثال والمسايرة بقدر ما يهدف إليه من إبراز لمظاهر الرفض والمغايرة (٦٢).

الفئة الثانية: هي فئة الشباب الجانح Delinquent youth وهي تضم أولئك الذين يمارسون أنشطة غير قانونية كالسرقة، والعنف، والإدمان، والسلوك الجنسي الشاذ، وهناك طائفة كبيرة من دراسات الشباب تركز على هذه الفئة ويؤكد (Smith) في دراسته عن ثقافة الشباب الأمريكي، أن الثقافات الفرعية المنحرفة التي قام بدراستها كانت أكثر ميلاً للتمركز بين الذكور من المراهقين، والشباب عنهم بين الإناث، حيث تندمج جماعات الشباب من الذكور في نشاطات غير مشروعة كالسرقة وجرائم العنف، وتخريب الممتلكات العامة بينما تندمج جماعات الإناث في الانحرافات الجنسية والبغاء الذي كان يمارس بطريقة رسمية لوضعهن تحت إشراف النظم الشرعية لحمايتهن (٦٣).

الفئة الثالثة: وهي ما نطلق عليه اسم الشباب المتمرد ثقافياً Cultural rebets وهم أولئك الذين يهتمون ببعض الأفكار الثقافية والفنية، ولكنهم غالباً ما يأخذون من هذه التيارات والأفكار جوانبها السطحية الشكلية، وينعكس ذلك في تصرفاتهم، وسلوكهم، ومظهرهم، وغالباً ما ينتمون إلى الطبقة الوسطى ليتمتعوا بالفرص التعليمية التي تتيحها هذه الطبقة لأعضائها (٦٤).

الفـئـة الرابعـة : وهي مـا يطلق عليـهـا اسم الشبـاب المقـاتل سياسياً، Politically militant youthويوجد هذا النمط بين الجماعات ذات التوجه السياسي الراديكالي، ولأن المجال السياسي يتســـم بالاتســـاع، فإن أهداف هذا النمط من الشباب متنوعة وتتدرج من الاهتمام بالسياسات البيئية والمحلية إلى العمل القتالي المباشر، كما تتنوع الثقافـات الفرعـية التي تبناها المندرجـون تحت هذا النمط، فـمنهم من يكون خـلايا داخل جماعات سياسية، ومنهم من ينتمي إلى حركة جماهيرية واسعة مثل حركات السلام التي ظهرت بالخمسينات، ومنهم من ينضم إلى حركات تنادي بالحقوق المدنية والجماعات الموجهة لخدمة قضايا معينة مثل الجماعات المناهضة للإشعاع الذري وتلوث البيئة إلى جانب جماعات الحركة الطلابية .

خاتمـة:

من خلال التحليل السابق للاتجاهات النظرية المختلفة في تناولها لظاهرة ثقافة الشباب، وجدنا تنوعاً في الاهتمامات العلمية والمناهج والأطر النظرية لتناول هذه الظاهرة -ظاهرة ثقافة الشباب- بحثاً وتشخيصاً وتحليلاً .

ويلاحظ من التحليل السابق أن اتجاه الحركة الجيليةوصراع الأجيال انطلق من ظاهرة ثقافة الشباب كنتاج طبيعي لحركة جيلية تباعد في كل المجتمعات تقريباً ما بين ثقافة وتصورات واتجاهات جيل الآباء عن ما لجيـــل الأبنـــاء من الشباب من ثقافة خاصة .

بينما نجد الاتجاه الوظيفي ينطلق من تصور القضية على أنها محصلة نهائية لتفاعل عدد من الأبعاد البنائية التي حددت أو شكلت واقع المجتمع المعاصر، وحددت بالتالي لشبابه أو ضاعاً ومكانات وأدوار (محبطة) لآمالهم تارة ومثيرة لرفضهم وتمردهم تارة أخرى .

أما الاتجاه النفسي الاجتماعي، فقد انطلق في ضوء الخصائص النفسية الاجتماعية المرتبطة بمراحل النمو البشري، وبخاصة مرحلة المراهقة

وانتهى إلى اعتبارها مشكلات «انتقالية» عابرة ترتبط بطبيعة المرحلة العمرية سرعان ما تحل نفسها بنفسها حال تخطى الفرد هذه المرحلة.

بينما نجد انفراد اتجاه الثقافة الفرعية -عن غيره من الاتجاهات السابقة التي تصدت لدراسة ثقافات الشباب- بتأكيده على الفجوة الثقافية بين الأجيال وتأكيده على الأنماط المتعددة للاتصال والانفصال بين ثقافات الشباب وثقافات البالغين يحدد الوظيفة الكامنة لثقافة الشباب في «أنها تمثل محاولة التعبير عن، أو حل، ما تشتمل عليه ثقافة الآباء من تناقضات خفية ومستعصية حتى وإن كان ذلك يتم على نحو سحري».

المراجع

(١): نيقولا تيماشيف، **نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها**، ترجمة محمد محمود عودة وآخرون، ط ٧، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٢، ص ٢١٥.

(٢): اميل دور كهايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ترجمة محمود قاسم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٠، ص.

(٣): السيد عبد العاطي السيد، **صراع الأجيال**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٠، ص ٣٧.

(٤): المرجع السابق، ص ٣٧.

(5):S.N.Eisenstadt, **from Generation toGeneration**,Free Press, Chicago 1956,P.

(٦): السيد عبد العاطي السيد، **صراع الأجيال**، مرجع سابق، ص ٣٨-٣٩.

(7):S. Frith, **The Sociolog of Youth**, in, M. Harealanbos, (ed) **Sociology: New Direction**, Causeway Press, I.T.D, Lancashire, 1985,pp, 321-322.

(8): Ibid., p373.

(9): Ibid., p 373.

(١٠): محمد علي محمد، **الشباب والتغير الاجتماعي**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٨٨.

(١١): المرجع السابق، ص ١٨٩.

(١٢): محمد علي محمد، الشباب والتغير الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١٨٨.

(١٣): المرجع السابق، ص ١٨٨.

(14): S. Frith, **The Sociology of Youth**, p 301.

(١٥): السيد عبد العاطي السيد، صراع الأجيال، مرجع سابق، ص ٣٩-٤٠.

(١٦): المرجع السابق، ص ٤١.

(17): S. Frith, **The Sociology of Youth**, p 322.

(١٨): محمد علي محمد، **الشباب والتغير الاجتماعي**، مرجع سابق، ص ١٩٢.

(19): R.Flocks, **Youth and Social Chang**, Mekhan Books, Chicago, 1973,pp 9-17.

(٢٠) : محمد علي محمد، **الشباب والتغير الاجتماعي**، مرجع سابق، ص ١٩٢.

(٢١) : المرجع السابق، ص ١٩٠.

(22): K.Mannheim, **The Problem of generation**, in: Ssays in The Sociology of Knowledge, Routedge and Kegan Paul, 1952, p.303.

(39): Ibid,p.308.

(٢٤) : محمد علي محمد، **الشباب والتغير الاجتماعي**، مرجع سابق، ص ١٩٢.

(٢٥) : المرجع السابق، ص ١٩٣.

(26): G.Murdock, Consciousness of Class and **Consciousness of** Generation, in,S.Halland T. Jefferson, (Eds) Resistance Throug Rituals, Hutchinsonfco., London, 1976. p 197.

(٢٧) : السيد عبد العاطي السيد، **صراع الأجيال**، مرجع سابق، ص ٣١.

(٢٨) : المرجع السابق، ص ٣١.

(29): F.murdock,**Consciousness of Class and Consciousness**, p 200.

(٣٠) : السيد عبد العاطي السيد، **صراع الأجيال**، مرجع سابق، ص ٣٣.

(31): G.murdock,**Consciousness of Class and Consciousness**, p 200.

(٣٢): السيد عبد العاطي السيد، **صراع الأجيال**، مرجع سابق، ص ١٩.

(33): K.Keniston, **Yout and dissent: The Rise of New Opposition**, Harcourt Brace, New York, 1971, p.6.

(34): Ibid,p.7.

(35): Ibid, pp 7.8.

(36): Ibid,p.8.

(37): Ibid,p.8.

(38): Ibid,pp 8.9.

(39): Ibid,p.9.

(40): Ibid,p.9.

(41): Ibid,p.9.

(42): Ibid,p.17.

(٤٣): السيد عبد العاطي السيد، **صراع الأجيال**، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٤٤): المرجع السابق، ص ٢٦.

(45): K.Keniston, **Yout and dissent: The Rise of New Opposition**, p.13.

(٤٦): السيد عبد العاطي السيد، **صراع الأجيال**، مرجع سابق، ص ٢٧.

(47): K.Keniston, **Youth and dissent** ,p.13.

(48): Ibid,p.15.

(٤٩): عبد المنعم علي الحسيني، **الثقافات الفرعية للعمالة الأجنبية**، مجلة شؤون اجتماعية، العدد ٤٧، جمعية الاجتماعيين، الشارقة ١٩٩٥.

(٥٠): محمد علي محمد، **الشباب والتغير الاجتماعي**، مرجع سابق، ص ٦٩.

(٥١): السيد عبد العاطي السيد، **صراع الأجيال**، مرجع سابق، ص ٤٥.

(52): J.S.Coleman, **The Addescent Society**, Free Press, New york, 1961, p.12.

(٥٣): السيد عبد العاطي السيد، **صراع الأجيال**، مرجع سابق، ص ٤٧.

(54): M.Brake, **TheSociology of Youth Culture and Youth Subcultures**, Routledge and Kegan Paul, London, 1980, p.7.

(55): D.Downes, **The Delinquent Solution**, Routledge and Kegan.

(٥٦): محمد علي محمد، **الشباب والتغير الاجتماعي**، مرجع سابق، ص ٧٤-٧٥.

(٥٧): السيد عبد العاطي السيد، **صراع الأجيال**، مرجع سابق، ص ٥٩-٦٠.

(٥٨): محمد علي محمد، **الشباب والتغير الاجتماعي**، ص ٧٦-٧٧.

(59): M.Brake, **The Sociologof Youth Culture and Youth.** Subcultures, p 25.

(60): Ibid,pp.23.24.

(٦١): محمد علي محمد، **الشباب والتغير الاجتماعي**، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٦٢): السيد عبد العاطي السيد، **صراع الأجيال**، مرجع سابق، ص ٦٠.

(٦٣): محمد علي محمد، **الشباب والتغير الاجتماعي**، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٦٤): السيد عبد العاطي السيد، **صراع الأجيال**، مرجع سابق، ص ٦١.

* * *

الدراسات والبحوث

الطب السريري والاضطرابات العقلية

تأليف: رينيه ديفو
ترجمة: معن عاقل*

استخدمت جميع الدراسات المهتمة بالحالات الإكتئابية منهج المعاينة السريرية الذي كان ولم يزل يشكل الركيزة الأساس والمرجع الموضوعي الأصح لبحوث الأمراض العقلية.

* معن عاقل: أديب وباحث من سورية. يعمل في مجال الترجمة. له عدة مؤلفات منشورة.

دونت دراسات الطب العقلي الأولى طبعاً في السياق التاريخي للاكتشافات الطبية التي استقت منها مناهجها . وإذا صح القول، فإن أبقراط وضع مبادئها منذ العصور القديمة قبل ٢٥٠٠ عام في العبارات التالية : «تفحصوا منذ البداية التشابهات والإختلافات مع الحالة الصحية، والأكثر أهمية بتأثيراتها، والأسهل على الكشف، وتلك التي تمدنا بها كل وسائل المراقبة؛ ابحثوا بالنظر والشم والذوق وباستخدام العقل، وأخيراً بما تُعْلمنا به وسائلنا المعرفية» .

مثل هذه المبادئ المنقولة عن رئيس مدرسة كوز (côs)، جمعها وأعادلها قيمتها غاليان وأمبرواز باري ولاييني ودوشين البولوني وأطباء آخرون مشهورون زاولوا الطب .

خلال هذا التطور لم يحتفظ المنهج السريري بنقائه الأصلي كاملاً؛ وهكذا فُرضت دراسة علم التشريح المرضي على الأطباء السريريين، لكن ليس بلا مقاومة، في حين أن اكتشاف المجهر الذي اعتبر في البداية بمقام جهاز للفضول العلمي، كان أساساً لتطور البحوث المخبرية .

هل أعطى استخدام هذا المنهج الكلاسيكي في دراسة الاضطرابات العقلية نتائج موفقة كما في الطب العام؟ طبعاً نحن ندين له بالتوثيق الدقيق إلى أبعد حد ونعرف حقيقةَ التوصيفات المتقنة التي أخصبت الطب العقلي من بينل وايسكيرول حتى سيكلا وكليرامبو؛ وكثير من ملاحظات أساتذة الطب العقلي الأوائل لم يتم تجاوزها قط وظلت نماذج نرجع إليها باستمرار : منها مشكلة حالات الإكتئاب التي أعطاها أبو قراط التوصيف الأول تحت اسم أصبح معروفاً كلاسيكياً بالسوداوية، وهو هذيان يتميز بالكآبة والخوف والحزن المديد . إلا أن هذه الحقيقة أخذت قيمتها السريرية برمتها على يد ايسكيرو؛ فبالنسبة لطبيب شارنتون الشهير، الغم العقلي (Lypémanie) هو هوس أحادي[١] (Monomonie) يتمخض عن هذيان جزئي مصحوب

(١) اقترح هذا المصطلح ايسكيرو . إنه مشتق من :Monos وحيد و Manie : هوس . الهوس الأحادي هو بشكل أساسي مرض الحساسية : «لابد من البحث في العواطف (حب مزعج، خوف، زهو، كبرياء، جريحة، طموح) إنه مرض الحضارة، والطبائع هي انعكاس مجتمع معطى .

بعاطفة حزينة ومرهقة. إنه يناظر السوداوية عند القدماء وهوس الحزن (Tristimanie)عند ريش والسوداوية المصحوبة بهذيان عند بينل. ثم، بعد أن ميز بوضوح بين السوداوية ووسواس المرض الذي لا يوجد فيه هذيان ولاأساس سوداوي تكويني، وضع ايسكيرو لوحة كاملة وحية عن السوداوية لم تزل صالحة حتى اليوم إلا من لمسات قليلة تضفى عليها.

مع ذلك، مهما كانت تحليلات أولئك الأطباء المشهورين دقيقة وثاقبة وقطعية ظاهرياً، فإنها لا تستغرق كل الواقع المرضي للحياة العقلية ويبد لنا أنها تنسى أو تهمل ما يشكل مظهرها الأعمق والأساس. في الحقيقة، لا يمثل المنهج الكلاسيكي في طب الأمراض العقلية إلا تطبيقاً محضاً وبسيطاً لإجراء مشترك بين جميع فروع الطب، وبذلك ثبت بشكل طبيعي حدوده بنفسه، في معرفة العلامات الخارجية والأعراض النفسية المرضية المختلفة، وتجميعها في تناذرات، ودراسة تطورها؛ وعزل أساسها التشريحي أو الوظيفي أخيراً. بالنسبة لبعض المؤلفين، يبدو هذا البرنامج بمثابة الأساس، وقد اقترح كروسه في مؤلفه العام[٢] الرسالة الإبداعية للعيادة التي يكشف لنا عن انتصارها في نضالها ضد المخبر. كتب: «إن تقدم المخبر. لا يمكن قياسه إلا بمعاينة المرض نفسه: الطب السريري يسعى إذاً لحسم الصراع، لأنه من أجل دراسة الأمراض، فإن الشروط الأكثر أولية هي في معرفتها بواسطة العلاقات التي تقدمها.»

ووفاءً لهذه المسيرة الموروثة عن التقليد السريري، لا يفوت أي بحث في الطب العقلي أن يقدم قسماً تمهيدياً معنوياً بـ«الطب العقلي العام» هو في الحقيقة تعريف ووصف لأعراض معزولة على حدة، ثم قسماً ثانياً «الطب العقلي الخاص» يجمع تلك الأعراض في تناذرات حسب الإرشاد الطبي ذاته الذي سمح ببناء المخطط التالي: عرض= اضطراب= انحراف في الوظيفة.

(٢) المنهج في الطب.

أما بصدد الأمور العقلية، فتُطرح مشاكل خاصة تحد من فعالية مثل هذا المنهج الذي استطاع مانكوفسكي بشكل خاص تنمية أساليبه في ميدان الطب العقلي. كتب هذا المؤلف «يعتبر هذا المنهج نقطة انطلاق للمفاهيم التي تُطورّها كل من السيكولوجيا والفيزيولوجيا كالادراك والذاكرة وتمثل الأفكار (idéation)* والمحاكمة العقلية والإنفعال، ويسعى إلى تحديد التغيرات المرضية التي يمكن أن تطرأ على هذه الوظائف المختلفة»

ويحدثنا هذا المنهج بالتالي عن الإهلاسات (بوصفها اضطرابات في الإدراك الحسي) وعن فقد الذاكرة وفرار الأفكار والأفكار الهاذية (بوصفها اضطرابات المحاكمة العقلية) إلخ.. ويُظهر لنا مانكوفسكي كيف تعتبر جميع الإهلاسات، منظوراً إليها من هذا الجانب، أياً كان الحس مضطرباً، كظواهر من الطبيعة ذاتها قبل ردها إلى أسباب متشابهة، وكذلك لم تعد الأفكار الهاذية مذئذ سوى تعبير عن اضطراب المحاكمة العقلية، المحددة فقط بمحتواها الذي يسمح بتقسيمها ثانية إلى أفكار عظيمة وأفكار اضطهاد وإثم ورفض... إلخ.

لكن ثمة ما هو أكثر، وقد يكون الانزلاق من مفهوم العرض إلى المفهوم السبب المرضي أساساً أيضاً للخلل والقصور، حتى في الطب العام، كما أشار إلى ذلك كروشة في عمله المستوحى من دراسات بريتونو وتروسو. والأمر كذلك في الطب العقلي، لأنه إذا كان صحيحاً، بحسب المدرسة التشريحية- السريرية (L'anatomo- clinique) أنه «لا يسعنا أن نبحث إلا بين الأعراض عن الإضطرابات الأولية والأساسية»، فإن هذا بالضبط ما يُنتج الهوة الأساسية بين الظواهر المرضية للجسم والظواهر المرضية للعقل، وفي الحقيقة، حسب مانكوفسكي: «في طب الأمراض العقلية تظل توجد وراء العرض، بل وأكثر أيضاً وراء التناذر، بالنسبة لنا الشخصية الحية بكليتها، فوراء الاختلاط العقلي هناك الشخص

* idéation: تمثل: تكون الصور الذهنية وتولدها.

المشوش، ووراء الاكتئاب هناك المكتئب، ووراء تناذر التأثير هناك الشخص المؤثر». وهذه الهوة التي يعجز طب الأمراض العقلية الموضوعي عن ردمها، لا تتيح إلا تحليل عناصر نفسية معزولة اصطناعياً، يعزى لها على نحو زائف حقيقة خاصة. وليس هذا الموقف مختلفاً عن الموقف الذي يتبناه السلوكيون في علم النفس الذين يدرسون الحركات والمواقف وتبدل ملامح الوجه والكلمات والتصرفات بوصفها علامات على حالات وعينا.

إذاً، المنهج السريري براغماتي أساساً، يسمح بمتابعة المريض ليس اعتماداً على مقاصده الحقيقية أو على المواقف العميقة لوعيه أو لا وعيه، بل اعتماداً على القيمة الاجتماعية لتصرفه. فضلاً عن ذلك، يشعر بعض المرضى حدسياً بهذا الموقف المنهجي الذي يتخذه الطبيب النفسي حتى إنهم يلعبون دورهم بمنتهى الذكاء، وغالباً بكثير من الحذاقة والدهاء النفسي، في مسرحية تحسن أعراضهم؛ حاصلين بهذه الطريقة على الاذن بالانصراف، في حين أن وعيهم لم يزل مشوهاً. وبهذا الشأن نعرف وسواس الأطباء في أن يعيدوا السوداوي إلى الحياة الاجتماعية وخشيتهم أن يخفي نواياه الحقيقية بالانتحار تحت الستار السريري.

ينبغي أن يكون لعلم النفس المرضي مطمح آخر غير ترتيب وتصنيف ومطابقة الوقائع السريرية ووضع التشخيص، فضلاً عن أن هذا التشخيص ليس له قيمة إلا تبعاً لوصف الأمراض المعطى، وكروشه ذاته يعترف أن «التصنيفات التي تُقترح علينا في الميدان العقلي تتجدد دوماً في الوقت الراهن بسرعة مقلقة. كتب يقول: إننا ضائعون في الكلمة (Lerebe) وفي نزوة الخيال الأكثر شروداً».

يبدو إذاً أننا وصلنا مع المنهج السريري المحض إلى طريق مسدود. لاشك أنه يحلل ويميز ويجزئ على سطح الحياة العقلية ويبدو قادراً على حل بعض المشاكل العملية؛ ويقدم على يد معاينين موهوبين توصيفات واضحة ومتميزة ومثيرة وأحياناً لامعة عن الجداول المحققة؛ لكنه يتجاهل القوى الخفية التي تجمعها وتحركها.

على صعيد آخر أكثر معيارية، تشير أعمال باراك إلى أي مدى يتجاوز الفهم الشامل للمريض العقلي المعاينة السريرية البسيطة[٣]، كتب مبيناً بشكل خاص تأثير التقدم التقني: «بالتدريج، أصبح الهدف الأساسي هو ترتيب وتصنيف مجموعات المرضى المعتبرين كوحدات أكثر منهم أشخاص لاستعادتهم قدر الإمكان في سبيل المنفعة الاجتماعية. فمن إيحاء بنيل المحب للبشر وشبه الديني، نهبط بالتدريج على منحدر المادية السائدة نحو خدمة النفعية الإجتماعية». استعاد مؤلفون عديدون هذا الجانب النقدي، متهمين القيمة النوعية للمعاينة المعتبرة كلاسيكياً «أساساً أبدياً للطب» لأن المنهج السريري الذي تحدرت منه، لن يكون مثمراً من نواح عدة إلا في الزمان والمكان المجرد المؤسسين للأطر الإجتماعية للحياة؛ إلا أنهم لفرط ما يودون البقاء على هذا المستوى البراغماتي يلتزمون، كما يعتقد مانكوفسكي، بالتغاضي عن كل ما يشكل في العمق المصدر الحقيقي لاندفاعنا الشخصي»[٥].

يبدو ضرورياً إذاً أن نتخذ توجهاً منهجياً آخر، وسنحاول الآن أن نظهر كيف وبأي شكل تكون أسلوب البحث الذي يبدو لنا ملائماً أكثر لمحاولتنا.

لقد استند طب الأمراض العقلية السريري، كما نعلم، إلى علم النفس التقليدي، التذريري بإفراط، الحسي بافراط والترابطي الذي مثله بشكل أساسي هيوم وتين وكوندياك وستيوارت ميل، ويتناول كموضوع للدراسة حالات الوعي، أي الظواهر التي تجري وتحدث في الوعي،

(٣) مانكوفسكي، الزمن المعاش، باريس، ١٩٣٣، ص ٢٠٧. «علم النفس المرضي، وجهته وميوله» تطور الطب العقلي، ١٩٧٣، ص ٢٤.

(٤) باراك، «العوامل الأخلاقية في طب الأمراض العقلية، الشخصية الأخلاقية عند المختلين عقلياً»

(٥) مانكوفسكي «علم النفس المرضي، وجهته وميوله» تطور الطب العقلي ١٩٣٧ ص ٢٨.

الذي يقتصر في هذا التصور على دور سلبي وسكوني؛ مذاك، صار المقصود هو التحليل والتجزئة و التقسيم قريباً من سطح الحياة العقلية، وتصنيف الوقائع المعزولة على نحو اصطناعي إلى هذا الحد أو ذاك وصياغة نوع من التاريخ الطبيعي منها. حظيت هذه المساعي ولم تزل باهتمام كبير لأنها سمحت، في طب الأمراض العقلية كما في الطب، بجمع الوقائع والتمهيد للسيميولوجيا / علم الأعراض/ ، وبتجميع العلاقات السريرية في تناذرات، وتشكيل وحدات مرضية عملية توضع قيد الممارسة وتأسيس وصف الأمراض. مع ذلك، كما يؤكد سارتر[٦] «من هذه الأعمال التجميعية»، من هذه السيكولوجيا الموضوعية، لن ينبثق معنى «الكلية التركيبية» ولا «الحقيقة الجوهرية» للإنسان التي توجد على هذا النحو مجزأة ومعقلنة ومفهمنة وخالية من الحياة.

تقترح علينا الفينومينولوجيا منظورات مختلفة تماماً للواقع العقلي. فبعد أن تحدرت الفينومينولوجيا من الأرومة الكيركيغاردية، ازدهرت تحت مظاهر متنوعة وظلت تحرك فلسفات جد متباينة؛ لا توجد فينومينولوجيا، بل فينومينولوجيات ولعل غياب المذهب المشترك والقواعد المقننة، إلا عند هوسرل بلاشك، يشكل الخاصية السائدة لهذا النموذج من البحوث. ومع ذلك، فمن كيركيغارد إلى ياسبرز أو من هوسرل إلى سارتر أو من هايدغر إلى بنسفانجر، فإن بعض المواقف تبقى مشتركة، تتوافق أو تتكامل، والتي يصعب، من جهة أخرى، إقامة صلة تفسيرية فيما بينها؛ لكن تلك المواقف هي التي أتاحت تطبيق الفينومينولوجيا في دراسة الإضطرابات العقلية آخذة شكل التحليل الوجودي.

يهاجم النقد الفينومينولوجي بشكل خاص المفهوم الكلاسيكي للوعي الذي يصوره على أنه شاشة بسيطة، وعاء، مكان تحدث فيه السيرورات. من بين علماء النفس والفلاسفة الكثيرين الذين رفضوا هذه المظاهر السكونية

(٦) جان بول سارتر، تمهيد لنظرية الإنفعالات، باريس ١٩٣٨.

والسلبية، نذكر مانت دوبيران، هذا الرائد المجهول للوجودية الذي سبق له في القرن الثامن عشر أن اعتبر الوعي «مصدراً للفاعلية» و«حدساً سببياً محجوزاً في الجهد» لكن لابد من انتظار القرن العشرين حتى نكتشف مع الفينومينولوجيين التصورات القصدية وتصورات الفاعلية القصدية وكذلك نجد عند بيرلو[٧]، وهو عالم نفس فقط ووريث رسالة بيران، أن الوعي هو أيضاً قصدية مباشرة، ومعاش بشكل عفوي وهو على الأخص «اتجاه»، قبل أن يغدو «وعياً بالإتجاه» بكثير. بالإضافة لذلك، وهذه هي النقطة الثانية المهمة، ليست هذه الحركة القصدية (الوعي الفعال) معلقة في الفراغ، بل موجهة نحو العالم الذي تحافظ على علاقة ثابتة معه. يقول هوسرل[٨]: «كل وعي هو وعي شيء ما» والذات «لا توجد» إلا بوصفها في علاقة مع العالم الذي هو بالنسبة لها حالة واقعية معاشة، ومعطى موضوعي ومباشر لكنها تجعله ذاتياً (il subjective)

لا يصل اتفاق الفينومينولوجيين أبعد من هذا الحد، أي على مستوى الموقف السابق لكل نقد، المستند إلى مفهوم الوعي والمستبعد لكل المفاهيم الفلسفية مثل القضايا والأفكار الواردة حتى لو لم تبد بداهتها محط نزاع، ثمة هنا موقف بتعليق الحكم على معرفة العالم. فضلاً عن ذلك، فإن المظهر الإيجابي والبناء الذي ينبغي التشديد عليه تؤسسه مشكلة «الآخر»، المجهولة من الفلسفة الكلاسيكية والمضاءة تماماً على أيدي الفينومينولوجيين، إنما بشكل متباين جداً وذلك تبعاً لمشروعهم الأونطولوجي أو الوجودي حقيقة. وفي الواقع، انطلاقاً من هذا اللوح الخالي من كل ماض ميتافيزيقي تقليدي ومن كل نسق فلسفي، انتشرت تشكيلة كبيرة من التصورات الفينومينولوجية المختلفة جداً فيما بينها. من بين هذه التصورات، ثلاث تيارات فكرية رئيسة يبدو أنها برزت وتوطدت ونشطت عبر المعلمين المتعاقبين لمذهبها: هوسرل وهايدغر وياسبرز.

(٧) بيرلو، مبدأ علم نفس الميول، باريس، ١٩٣٨.

(٨) جان بول سارتر: «الفكرة الأساسية لفينومينولوجيا هوسرل: القصدية» باريس، ١٩٣٩.

ينبغي قبل أي محاول إقامة تمييز أساسي بين الفينومينولوجيات الترنسندنتالية أو النظرية والفينومينولوجيات الوجودية. الممثل الأكثر شهرة للأولى هوسرل، فبالنسبة له، كل مسعى فينومينولوجي له هدف أونطولوجي؛ فالمقصود قبل كل شيء البحث عن بنية الوجود، عن ماهيته، لأنه بالنسبة لهوسرل هناك استحالة قياس بين الماهيات والوقائع، ومن يبدأ بحثه بالوقائع لن يصل أبداً إلى إيجاد الماهيات. «ليس للوقائع النفسية الأولوية مطلقاً»: إنها في بنيتها الجوهرية ردود فعل الإنسان على العالم؛ ومن هنا ضرورة الصعود ثانية، لتأسيس علم النفس، إلى أعلى من النفسي، وأعلى من وضع الإنسان في العالم، وصولاً إلى منبع الإنسان والعالم والحياة النفسية، كي نبلغ «الوعي الترنسندنتالي».

عند هوسرل، تُصادف المشاكل المرتبطة بالوجود إذاً مقصاة بشكل مؤقت على الأقل و «الإرجاع (Réduction) الفينومينولوجي» يكون هذه العملية المنهجية الأساسية التي تشرحها الصيغة الشهيرة «وضع العالم بين قوسين». فينومينولوجيا هوسرل هي فينومينولوجيا نظرية، منعزلة عن الوجود العيني وتتخذ لها موضوعاً وحيداً هو إيجاد ماهية الوقائع: وجودها (Leurêtre). يتعلق الأمر إذاً بأنطولوجيا وفينومينولوجيا ترنسندنتالية.

بلاشك، يمثل هايدغر حالة منهجية ونظرية متوسطة بين هوسرل والفينومينولوجيا الوجودية بحصر المعنى. ليست الفينومينولوجيا عند هايدغر مذهباً، بل وسيلة، منهجاً، وحتى أداة في خدمة الفلسفة، وكما عند هوسرل، هذه الفينومينولوجيا هي أنطولوجيا تمركز موضوعها أيضاً على الوجود (L'être)، لكن ليس المقصود هنا «الوجود عموماً» ذاته، بل المقصود بالضبط وجود (L'être) الموجود (existence) الإنساني: «الدازاين»[٩]. وهكذا بغض النظر عن الإرجاع (Rédaction) المقترح

(٩) حسب آدو فيلهن: كلمة «زاين» تحدد حصراً وجود الموجود (Lêtrede L'eyistant)، الطريقة التي يحسبها موجود يكون. . . الزاين هو الطريقة التي يوجد بها الموجود، الوجود في وجوده المتيقن (Lêtredesonexistance) (Létre desonexistance)

من هوسرل بخصوص عالم الموضوعات، يوجه هايدغر جهوده، بالعكس، إلى عالم الوجود المتيقن (L'existence)، ويبدأ مساعيه من الوقائع التي لن تستثنى منها نظرياً أية ظاهرة. لن يوجد عنده إذاً إرجاع (Réduction) ولا وضع بين قوسين وسيغذو «الدزاين» أيضاً وجوهرياً «Mit- sein»: كائناً مع (êtreanec)

وفي الواقع، يمكننا أن نتساءل هل كان مخلصاً لمبدئه تماماً، لأنه بالنسبة لها يدغر، موضوع الوصف الفينومينولوجي هو عزل الجانب الكامن، لا المنجلي، وغير المدرك غالباً والذي يتمتع على الأخص بصفة جوهرية وبنيوية لوجود- المتعين الانساني (L'êter del'existence)، أطلق هايدغر اسم «الوجود الأنطولوجي» (existential) على هذا النموذج من العناصر التكوينية والمختارة والبارزة والمعزولة بواسطة تحليل «الدازاين».

بالنتيجة يبدو أنه يوجد في هذا الموقف المحدد نوع من الإرجاع (Redaction) فيما يتعلق بالوصف الكلي للوجود، وهو ما يتضمن تعديلاً في موقفه المذهبي. وفي الحقيقة، كان لابد لهذه المساعي في ذهن هايدغر أن تسمح أخيراً بتجاوز وجود الوجود المتعين الانساني (l'étre del'existence) لتصل إلى «الوجود L'étre في جملته، الوجود كما هو» الوجودعموماً، وليس الوجود مع «Mitsein»

إذاً، مع أن المبدأ النظري والموقف المنهجي مختلفين منذ البدء، يبدو الهدف النهائي لها يدغر متصلاً بهدف هوسرل، على الأقل في الغاية من مشروعه أكثر مما في تحقيقه، تبدو المذهبية والقبلية و الإطلاقية عند هوسرل، ويبدو الإرجاع (Réduction) عندها يدغر كعملية مضمرة وجزئية وغير مُتَمَثَّلَة (Non élaborée)، لكنها تشكل مرحلة ضرورية نحو أسر الوجود (L'étre)

أخيراً يبدو لنا ياسبرز ممثلاً نموذجياً كافياً عن الجناح الفينومينولوجي الثالث. ربما اخترناه بطريقة اعتباطية ظاهرياً، لكننا نظنها مبررة هنا لوضوح

طروحاته المنهجية بمواجهة طروحات هوسرل وهايدغر وأيضاً لعلاقته الخاصة بعلم النفس المرضي وطب الأمراض العقلية. وفي الحقيقة، إننا ندين لياسبرز منذ عام ١٩١٠ بأول عمل عن الفينومينولوجيا السريرية يتناول دراسة حول هذيان الغيرة.

على المستوى الفلسفي، مسلمته هي أن وجود الوجود المتيقن (L'étrese l'existence) هو ما لا يمكن توصيله، ولا يمكن للمشكلة الأنطولوجية أن تُطرح، واضعاً بذلك وجود الفلسفة ذاته قيد التساؤل. وحده الإنسان يوجد في تفرده، ويريد ياسبرز البقاء في ميدان الوصف العيني لظروف حياتية أو حالات تفترض أقصر «إمكانيات الوجود (existence)»، لكن لن يكون لها أبداً قيمة عامة. لا يعني الدازاين فقط الوجود الانساني، بل كل وجود (existence) يوجد فيه ضمناً ذات لها القدرة على تأكيد ذاتها بوصفها حرية. في هذا المنظور، يغدو كل وجود غير قابل للإرجاع إلى الموضوعية، وغير قابل للإرجاع (irréductible) إلى أي وجود آخر، وكل واحد يبقى «فريداً» و«لا يمكن توصيله». ليست الفينومينولوجيا بالنسبة له وسيلة بل هدفاً قائماً بذاته مجرداً من أي طموح أنطولوجي وقاصراً على الوصف دون «إرجاع» للحالات الوجودية للإنسان ودون السعي إلى أن ندرك خلفها» جوهراً (Essentiel) قد يكون متنكراً فيها أو متخفياً، والذي، انطلاقاً منه يمكن أن يتم تصور وتشييد مذهب الوجود المتعين (L'existence) أو الوجود (L'étre).

ومع ذلك، يمكن التساؤل أيضاً إن كان ياسبرز قد حقق بدوره جيداً هذا المشروع المقتصر على مقاربة عينية، انسانية، فردية، ممتنعة على التوصيل، «للحقيقة الوجودية»، لأن مفهومه عن الحرية يحمل قيمة تصحيحية تشهد على أن لديه تصور فلسفي للوجود (L'existence) محتوىً بشكل ضمني في مواقفه المنهجية.

فينومينولوجيات أخرى كثيرة تستحق أن تحلل، دون أن ننسى الآراء الالحادية من نيتشه إلى سارتر[١٠] والوجودية المسيحية التي زودنا غابرييل مارسل[١١] بإيضاح مؤثر عنها، لكن ذلك يتجاوز موضوع هذا التذكر المنهجي. أردنا هنا فقط أن نشير إلى مستويات التصدع الرئيسة التي تتورط فيها فينومينولوجيات عديدة بشكل ثابت تقريباً ودائم.

على هذا المنوال، يمكن تلخيص بعض الجوانب الفلسفية للتفكير الفينومينولوجي باختصار؛ غير أن هذا التفكير لم يبق دوماً في المستويات الميتافيزيقية الرفيعة التي وضعها مؤلفوها فيها، وإلى جانب محاولتهم اليائسة غالباً أو حتى القلقة للتهرب، دون أن يفلحوا بذلك، من مشاكل الوجود (L'étre) الأبدية، التفتوا إلى علم النفس، وعلم النفس المرضي بتسويات منهجية، إنما أيضاً بهدوء مطمئن تقدمه العلاقة التجريبية مع الوقائع السريرية.

يقول سارتر إن علم النفس سيهدف حينئذ على الأخص «إلى مساءلة الظواهر، أي بالتحديد الوقائع النفسية في إطار دلالاتها وليس في إطار كونها وقائع محضة». لم يعد المقصود الآن أن يوضع الانسان ولا العالم بين قوسين. فعلم النفس يدرس الإنساني كما يقدم نفسه في الكثير من مواقفه. وبشكل عام فإن الأمر الهام هو «الانسان في موقف».

في علم النفس المرضي خصوصاً، ألفي ياسبرز[١٢]، وهو يستحضر مبادئه المنهجية والفلسفية، منقاداً بكل بساطة إلى أن يخصص في بحثه فصلاً هاماً للفينومينولوجيا السريرية: «التي تتخذ موضوعاً لها دراسة حالات النفس كما اختبر المرضى، إنها ترمي إلى تقديمها في شكل ملموس، والأخذ بعين الاعتبار علاقاتها وأصولها. إنها تحاول «تحديدها» بأكبر قدر من الدقة

(١٠) جان بول سارتر، «الوجود والعدم» باريس ١٩٤٣.

(١١) غ مارسل، الوجود والملكية، باريس، ١٩٣٥.

(١٢) ياسبرز، علم النفس المرضي العام، باريس، ١٩٢٨، ص٤٧.

و«تمييزها» وتسميتها بعبارات محددة؛ ثم يقدم ياسبرز نصائح مفيدة جداً وإيضاحات وتوصيات أخرى حول تطبيق هذا المنهج على المرضى العقليين؛ يصر على قيمة مساراتهم، وتبدو له كتاباتهم «أكثر غنى في محتواها، مع أنها فينومينولوجيا أقل وضوحاً ومشوهة غالباً بأفكار مغرضة. ومن عاني بنفسه الظاهرة يجد الوصف الذي يناسبها بمنتهى اليسر».

علينا إذاً ألا نتصور إلا ما هو معاش حقاً؛ وكل ما تبقى غير موجود. ما يهم في الفينومينولوجيا هو الفهم الحدسي والعميق لبعض الحالات الخاصة أكثر من دراسة عدد كبير من الأشخاص. يتضح من استحضار هذه «الوصايا» الفينومينولوجية الحقيقية إلى أي مدى تخلص المنهج، منذ هوسرل، من صرامته الأنطولوجية الأهلية، وهو تطور حتمه الموضوع المختلف في تطبيقه وأهدافه. ياسبرز على وجه الخصوص ومنذ بداية أعماله في علم النفس المرضي، أدخل تمييزاً أساسياً بين المفهوم الكلاسيكي «للسيرورات» المتعلقة بالتبدلات السريرية المؤلفة من عناصر متغايرة وخارجية بالنسبة للشخص، ومفهوم «التطور» المرضي الذي يستجيب لاعتبار المريض في وجوده الكلي والذي يتم إدراكه في فهم حدسي لوحدته.

من بين الأطباء الفلاسفة[١٣] الآخرين في الأمراض العقلية الذين طبقوا بالمثل المنهج الفينومينولوجي على علم النفس المرضي، نذكر بشكل خاص ي، مانكوفسكي[١٤] الذي يقترب رأيه كثيراً من رأي ياسبرز، في وضعه مخططاً إجمالياً للمنهج، كما يبدو، لعودة معينة إلى غاياته الأولى. بالنسبة له، علينا ألا نرى في المريض «نفسية فككتها وشوهتها

(١٣) لم تسمح لنا فترة الحرب (١٩٤٣) التي كتب أثناءها هذا العمل الإطلاع على كل الأعمال الأجنبية، مع ذلك نقل إلينا أستاذنا (ي، مانكوفسكي) وهو صديق باسوانجي خبراً دقيقاً حول بعض جوانب هذه المشكلات.

(١٤) مانكوفسكي: الزمن المعاش، باريس ١٩٣٦.

سيرورة مرضية»، بل «حياة نفسية»، «فريدة» تشكل كلاً تسعى إلى اكتشافه». لن تكون المسألة بعدُ حول اضطراب مرتبط بوظيفة ما، إنما هي حول التبدل العام في بنية الحياة النفسية بوصفها كلاً لا يتجزأ[١٥]. مفهوم الكائن المختلف يحل محل مفهوم «الكائن المريض». هذا الموقف هو الذي سمي في باديء الأمر علم النفس المرضي الفينومينولوجي، وطور مانكوفسكي في أعماله هذا المفهوم الذي يوجد في الإضطرابات العقلية، كما في الحياة، بمظهر مزدوج، من جهة المظهر «التصوري- الوجداني» (idéo- affectif) الذي يفضي إلى التحقق من الانحرافات المختلفة للوظائف الإدراكية والتصورية والوجدانية... الخ، ومن جهة أخرى «المظهر البنيوي» الذي بناءً على الترابط ليس العضوي النفسي وحسب، بل الأنثربولوجي الكوني، يجد في التشابك الكوني الامتداد الطبيعي وأساس هذا الشكل أو ذاك الوجود الخاص للكائن الإنساني. يقترح المؤلف إذاً أن «نقبض في الحياة على الواقعة النفسية المرضية حين تفض مضمونها الحي وحسب الصدى الخاص الذي تحدثه فينا»، فوق ذلك، يرتبط الجانب البنيوي للحياة بعوامل قد لا يستطيع المريض نفسه أن يعيها مطلقاً ولا أن يعرفها؛ لهذا السبب «يبدو له الصدى الأساس الصحيح لبحوثه»، عاقداً بين الأنت والأنا «ترابطاً عميقاً يسم ليس الوقائع، بل البنية الباطنية المشتركة للناس والحياة. هذا الموقف الفينومينولوجي- البنيوي هو الذي يتيح لنا أن نقبض في الحياة على ما هو عام، على ما هو بنيوي في كل حياة فردية. وفوق ذلك يلح المؤلف مراراً على هذه الفكرة الهامة جداً وهي أن أية

(١٥) بعيداً عن البحث الفينومينولوجي، شرح كثير من المؤلفين منذ العصور القديمة مفهوم البنية المرضية المعتبرة بمثابة تغير للشخصية برمتها؛ كانت سابقاً في أعمال أبو قراط بالقوة؛ وتوجد بوضوح في عهد كاباني، وفي أيامنا هذه أخذت عند (بينه) و (سيمون) قيمة الحالة المنهجية؛ وبحسب هذين المؤلفين يجب أن نأخذ الاغتراب العقلي في مجموعة، في جملته، كي نقابلها دوماً بأجزائه المختلفة» (تعريف مبادئ حالات الخلل العقلي).

بنية وضعية توجد «ممتدة» (Sous- Tendue) عبر «بنية تحتية مكونة سابقاً في الحياة» والتي تلازمنا «مثل ظل»؛ إنها تشكل على هذا النحو سلسلة من «الظواهر المتناغمة» التي بمحافظتها على خصوصية الاغتراب العقلي، تجعل بنيته الانسانية مندمجة من جديد في بنية الكل». أخيراً يؤكد مانكوفسكي أنه إذا كان لابد للفعل المعرفي أن يحدث في زمنين نظرياً، أولاً مظهر تصوري- وجداني، ثم مظهر بنيوي، فإن هذا لا يتخفى خلف ذلك في الواقع، إنه «فيه»؛ لذا فإن الموقف الفينومينولوجي- البنيوي هو موقف أولي تماماً، غير قابل للتحلل (إلى عناصر أخرى)، إنه الموقف الجوهري من الحياة.

حين تفهم فينومينولوجيا علم النفس المرضي على هذا النحو فإنها تقود إلى التحليل الوجودي السريري أو إن شئنا الأمبريقي، إنما ليس إلى التحليل الوجودي لها يدغر، وبدرجة أقل أيضاً، ليس إلا التحليل الأنطولوجي لهوسرل، إزاء هذه الإختلافات الأساسية، أنكر بعض المؤلفين وجود علاقات بنيوية عميقة بين هذه الأشكال الفينومينولوجية؛ وعلى العكس، رد بنسفانجر بالإيجاب على هذا السؤال عارضاً عدداً معيناً من الأدلة التي أضافها إلى تلك الأدلة التي طرحت سابقاً وتبنيناها، على الأمثل على مستوى التصور العام للوجود؛ وفي الحقيقة نحن نعتقد أنه، في الفينومينولوجيا كما في السيكولوجيا أيضاً، كل «معطى» يفرض عليه «إرجاع» لأسباب تتعلق، مثلاً، بالمذهب أو المنهج، ينفتح بالضرورة على مشكلة فلسفية رغم ذلك.

هذه التعابير النفسية وخاصة النفسية المرضية تكمل إذا التوضيحات التي قدمناها سابقاً. لكن بين الوجوه العديدة لهذا الموشور الذي تمثله الفينومينولوجيا، وعبر تنوع الإيحاءات التي يفرضها الموضوع الخاص لكل دراسة، سيبقى الوجه النفسي المرضي هنا متجهاً نحو وقائع الوجود دون تفكير بالعودة إلى أصولها الترنستدنتالية.

طبعاً، لن نخفي النقص في تحضيراتنا للوصول إلى نجاح هذا العمل الذي يحتاج إلى تمثل مديد للقواعد الفينومينولوجية بقدر ما يحتاج إلى تجربة سريرية غنية. مع ذلك سنجهد، في عمل متمركز حول الظاهرة المعاشة، على استنفاد محتواها بشكل أفضل والقبض على دارتها. بهدف الوصف الفينومينولوجي إذاً إلى التعبير عن الأصداء الخاصة والفريدة للعالم على الذات الموجودة والقصدية؛ وعلى هذا النحو سيهدف التحليل الوجودي، بواسطة التجربة المعاشة للسلوك والحالات، إلى استخلاص المواقف الأساسية، والبنى القصدية للذات، وإلى فهمها وتوضيحها (وليس إلى شرحها حسب السيرورة السببية المعتادة للتفكير العقلي؛ أي أنه يهدف إلى بعثها ثانية وإدراك دلالتها من جديد واضعاً نفسه في المنشأ النفسي والتكويني للظواهر. وفي هذا المفهوم الباطني والعميق والحدسي للشخصية، تندرج طبعاً النتائج العلاجية النفسية، لكننا لن نعالجها هنا، لأنها تطرح مشاكل عملية وتقنية خاصة بالتطبيق لا يمكن أن يتسع لها المكان في هذه المقاربة.

أخيراً، نهدف أيضاً بشكل موازٍ إلى إقامة علاقة شاملة بين المساعي الفينومينولوجية وأشكال أو عمليات النشاط الجسدي، ليس طبعاً على اعتبار الذات كتجاور وتجميع للإحساسات والإدراكات والصور والذكريات المكونة للمستوى الفكري- الوجداني، بل بوصفها فاعلية داخلية تحس وتدرك وتتخيل و تتذكر «بيرلو»، لأنه، كما يقول سارتر، «حين يمتلك الوعي دلالة، فلا بد للوعي في الواقع أن يحتويها في ذاته بوصفها بنية للوعي» وإذا كان الوعي هو ذاته الموضوع، الدلالة والمدلول، فهذا يدفعنا، لا سيما على المستوى النفسي المرضي، إلى أن نحاول في الوقت ذاته أن نفهم كيفية حدوثه.

* * *

من الاستشراق التقليدي إلى العولمة

د. عبد النبي اصطيف

ثمة ما يشبه الإجماع بين دارسي الاستشراق ومؤرخيه في العالم الأنكلو - أمريكي على أن الإسهام الأمريكي الأكثر جدية وأهمية وخطورة في تطور هذا التقليد الثقافي الغربي، وبخاصة في جانبه الأكاديمي والبحثي، قد بدأ بالفعل مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية، عندما وجدت الولايات المتحدة

* د. عبد النبي اصطيف: باحث من سورية، دكتوراه في الأدب العربي الحديث، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية النقد الأدبي. من مؤلفاته: «في النقد العربي الحديث».

نفسها في الموقع الذي كانت بريطانيا وفرنسا قد أخليتاه منذ عهد قريب» (١) على حد تعبير ادوارد سعيد. ولكن علاقة الولايات المتحدة الأمريكية بالشرق تعود بالتأكيد إلى تاريخ أسبق بكثير من منتصف القرن الحالي. ولربما لا يبالغ المرء عندما يشير إلى أن هذه العلاقة قد بدأت مع بداية حركة الاستيطان نفسها. فمنذ البداية «اعتبر المهاجرون إلى العالم الجديد أنفسهم شعباً مختاراً، واعتبروا أمريكة أرض الميعاد» (٢). وقد اتخذ هذا المفهوم بتحقيق الاستقلال عن التاج البريطاني مظهراً واقعياً فعلياً، وغدت الدولة الجديدة مملكة الله الرمزية. (وقد يكون هذا من أسباب عمق العلاقة الاستراتيجية القائمة بين الولايات المتحدة الأمريكية ودولة إسرائيل. ففي منظور كل منهما لنفسها يبدو التماهي جدّ طبيعي بينهما. إذ كلتاهما استوطنت أرضاً كانت للآخرين بعد أن طهّرتها منهم بسبل مختلفة، خالقةً بذلك واقعاً جديداً ليس له من مسوّغ أخلاقي إلا النجاح والاستمرار والتبرير الذاتي الذي لا يشاركه فيه الآخرون إلا من قبيل المغفرة للناجح) (٣). ومع ذلك فقد استمر تواصل الكيان الجديد ثقافياً ومعرفياً، مع الغرب الأوربي، وبالتالي مع استشراقه الذي ازدهر منذ نهاية القرن الثامن عشر، والحقيقة أن الاستشراق الأوربي ظلّ باستمرار أرضيةً ومؤثراً مهمين جداً في علاقة الأمريكيين بالشرق، وربما ورثوا عن هذا الاستشراق مواقفهم العدائية تجاه الشرق والشرقيين (٤).

ولكن الأمريكيين من ناحية أخرى كانت لهم تجربتهم الخاصة المتميزة في الانشغال بالشرق، والتي أسهمت بدورها في صعود الاستشراق الأمريكي الذي رافق تنامي الحضور الأمريكي - هذا الحضور الشامل والعميق في مختلف وجوه الحياة الشرقية، سياسياً وعسكرياً واقتصادياً وثقافياً واجتماعياً. وإذا ما رغب المرء في الإشارة إلى بعض مكونات هذه التجربة الأمريكية فإنه يستطيع على سبيل الإجمال أن يذكر:

أ) الحرب التي خاضتها الولايات المتحدة الأمريكية مع دول الشمال الإفريقي واستمرت عدة عقود وما رافقها من تأثيرات في الاقتصاد الأمريكي، والسياسة الأمريكية، والتجارة الخارجية، والعلاقات الأمريكية

الأوربية، فضلاً عن قضية احتجاز البحارة والمسافرين الأمريكيين وبيعهم أوافتدائهم، وما حفزت من إنتاج أدبي أمريكي يرصد معاناة الأمريكيين في الأسر، والعلاقة بين الشرق من جانب والأمريكي من جانب آخر على المستويين الثقافي والاجتماعي [٥].

ب) العلاقات الدبلوماسية والتجارية التي أقامتها الولايات المتحدة منذ نهاية القرن الثامن عشر وسعت إلى تطويرها فيما بعد مع الإمبراطورية العثمانية وولاياتها المختلفة المطلة على البحر المتوسط بغرض حماية التجارة البحرية الأمريكية.

جـ) تنامي النشاط التجاري البحري مع دول المتوسط عامة، والشرقية منها خاصة، بعد أن مهدت نتيجة الحرب لحرية الملاحة أمام الأسطول التجاري الأمريكي.

د) زيارة أعداد كبيرة من الأمريكيين للشرق عامة والأراضي المقدسة في فلسطين بشكل خاص، بغرض الاستجمام، أو الاستشفاء، أو العمل، أو السياحة، أو الحج، أو البحث عن بواعث الإلهام، وغير ذلك، ومن خلال مجموعات سياحية تنطلق في رحلات بحرية من الساحل الشرقي للولايات المتحدة إلى الشرق الأوسط، وتمرّ بعدة محطات أوربية (من مثل إنكلترة، وإيطالية، واليونان، وتركية في قسمها الأوربي) قبل أن تحط رحالها في سواحل شرقي المتوسط [٦].

هـ) النشاط التبشيري الواسع النطاق في مختلف أقطار الشرق العربي وما رافقه من جهود تعليمية وصحية، وبخاصة في ساحل بلاد الشام، والأراضي المقدسة، تتوجت بإقامة جامعات أمريكية في لبنان، ومصر، وتركيا، إلى جانب إنشاء عدد من المؤسسات الثقافية والإعلامية، ومراكز البحوث المختلفة [٧].

و) الهجرات العربية المتلاحقة للولايات المتحدة بدءاً من مطلع النصف الثاني من القرن الماضي، واستمرارها حتى يومنا هذا [٨]، ومشاركة

الجالية العربية في عمليات إنتاج المعرفة المتصلة بالشرق وبخاصة في برامج الدراسات الشرق الأوسطية في مختلف الجامعات (فيليب حتي ودوره الريادي في جامعة برنستون مثال واضح مبكر على هذه المشاركة).

ز) الاستلهام الأدبي والفني للشرق والذي حفزته ترجمات **ألف ليلة وليلة** وغيرها من جهة [٩]، وكتابات الرحالة عن مشاهداتهم في الشرق من جهة ثانية، وزيارات الأدباء الأمريكيين للشرق أو ما يتصل به من مراكز ثقافية وحضارية (ويمكن للمرء أن يشير في هذا السياق إلى كل من هرمن ملفيل [١٠]، ومارك توين [١١]، وواشنطن إيرفنغ [١٢]، وإدغار ألن بو [١٣]، وناتانيل هاوثورن [١٤]، ووالدو إميرسون [١٥]، والتجاوزيين، بوصفهم أمثلة بارزة على استلهام الشرق وثقافته في الأدب الأمريكي).

ح) تنامي العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية مع مختلف الدول العربية وغيرها في منطقة الشرق الأوسط وبخاصة في الفترة التي تلت نهاية الحرب العالمية الثانية.

ط) انتقال أو هجرة العديد من كبار المستشرقين الأوربيين [١٦] إلى الولايات المتحدة الأمريكية، مما عزز فاعلية النشاط الاستشراقي الأمريكي وغذاه بدماء أوربية جديدة وخبيرة (غيب الانكليزي إلى هارفرد؛ وفون غرونباوم النمساوي إلى شيكاغو، وكاليفورنيا؛ وجوزيف شاخت الألماني إلى كولومبيا، وبيير كاكيا الاسكتلندي إلى كولومبيا، وروجر ألن الانكليزي إلى بنسيلفانيا، ومواطنه روجر أوين إلى هارفرد، وغيرهم».

وقد تمثل الإسهام الأمريكي في الدراسات الاستشراقية في تحول هذا التقليد الثقافي على يد المستشرقين الأمريكيين من فرع فقه لغوي «philolgical» جوهرياً، ومن إدراك عام غائم للشرق، إلى تخصص من تخصصات العلوم الاجتماعية [١٧]. وكان هذا التحول تدريجياً ومتنامياً غذاه الشعور بضرورة احتواء الشرق معرفياً حتى تَسهُل، فيما بعد، عملية احتوائه سياسياً واقتصادياً وثقافياً وعسكرياً، أو بعبارة أخرى، حتى يَسهُل على الولايات المتحدة الأمريكية ممارسة دورها الإمبريالي الذي أعدت نفسها

له في القرن التاسع عشر والعقود الأولى من هذا القرن، وبخاصة بعد أن أوشكت شمس الاستعمار القديم على الأفول.

وعلى خلاف المستشرق الأوربي التقليدي الذي كان يبدأ عادة بتعلم العديد من لغات الشرق، ومن ثم يستخدمها في دراسة نصوصه الدينية والدنيوية ليصل إلى مختلف الحقائق المتصلة بجوانب الحياة الشرقية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، نجد المستشرق الأمريكي يبدأ من معرفته المتخصصة بواحد من العلوم الاجتماعية أو العلوم الإنسانية (السياسة، الاقتصاد، الاجتماع، الانثروبولوجيا، التاريخ، الجغرافيا، وغيرها) ومن تدريبه النوعي في هذا العلم، ليطبق علمه ومعرفته على الشرق (أو أي مكان آخر من العالم الخارجي) محاولاً في أثناء ذلك أن يكتسب معرفة باللغة المعينة من أجل مراجعة النصوص الشرقية التي تمدّه بالمعرفة المحلية، أو بغرض الحصول على بعض المعطيات من خلال الدراسات الميدانية. وقد يبدو هذا غريباً بعض الشيء، ولكن دراسة اللغة في ترتيب الأشياء النابع من العلوم الاجتماعية تمثل مجرد أداة لغايات أسمى[١٨] هي فهم طبيعة الحياة الإنسانية المدروسة بمختلف وجوهها في مكان وزمان معينين.

وقد أدى هذا بدوره إلى التركيز على مقولة «دراسات المنطقة» «Area Studies» أو ما يعرف أحياناً بـ«الدراسات الإقليمية» «Regional Studies» التي نجحت فيما يبدو، إلى حد واعد، في أن تجمع بين اللغة والأدب، والتاريخ والفلسفة، والجغرافية، والأنتروبوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم السياسة، والاقتصاد، وعلم النفس، وتقاليد بحثية أخرى ذات صلة من أجل الحصول على تفسير شامل لمنطقة جغرافية محددة[١٩]، وعززت بذلك المقاربة المتداخلة المعارف «inter - disciplinary» في دراسة أي منطقة من مناطق العالم الخارجي.

وهكذا جرى تقسيم العالم المحيط بالولايات المتحدة الأمريكية إلى وحدات جغرافية تُتناول بالدرس والتحليل من مثل «الشرق الأوسط»،

و «الشرق الأقصى»، و «أمريكة اللاتينية»، و «أوربة الشرقية» و «جنوبي شرق أسية» وغيرها. وانعكس هذا التقسيم في إقامة مراكز البحوث وأقسام الجامعات الإقليمية المختصّة، مثلما انعكس في نشر الدوريات، وسلاسل الكتب، وتأسيس الجمعيات، والروابط المهنية، واستحداث الجوائز والمنح، وعقد المؤتمرات الدورية وغير ذلك من المظاهر التي شهدت ازدهاراً ملحوظاً في مختلف الولايات المتحدة الأمريكية منذ الخمسينات، وفي العقود التي تلتها. ويبدو أن هذا الازدهار الذي يكاد يشبه الطفرة كان أبرز عوامل تشجيع الأوربيين من دارسي الشرق على الاقتداء بالولايات المتحدة، واستلهام تجارها في إقامة مؤسسات مشابهة وفي محاولة تطويرها وفقاً للوظائف التي ينبغي أن تؤديها في المجتمعات الأوربية، وبخاصة في علاقاتها مع الشرق في مختلف الجوانب. وحسب المرء أن يشير هنا إلى **«رابطة شمال أمريكة لدراسات الشرق الأوسط»** "The Middle East Association of North America"، التي تأسست عام 1966، ونظيرتها البريطانية المعروفة بـ **«الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط»** "British Society For Middle Eastern Studies"، التي أنشئت عام 1973، وإلى باقي الجمعيات والروابط الأوربية: الفرنسية المعروفة بـ**«الرابطة الفرنسية لدراسة العالمين العربي والإسلامي»** "I' associ-ation Francaise Pour I' etude du monde Arabe et Musulman" والسويسرية، والألمانية، والإسبانية، والنرويجية، وغيرها، والتي شكلت فيما بعد **«الرابطة الأوربية لدراسات الشرق الأوسط»** "European Association for Middle Eastern Studies"، التي ظهرت إلى النور عام 1990، ويرأسها الدكتور دريك هبوود Derek Hopwood، مدير مركز الشرق الأوسط، التابع لكلية سانت أنتوني، في جامعة أكسفورد.

ولكن عدوى «العولمة» "globalization"[٢٠] التي انتشرت انتشار النار في الهشيم في كل ما يتصل من تفكير في العلاقات الدولية منذ نهاية حرب الخليج الثانية التي أعلنت ولادة النظام العالمي الجديد[٢١]، باتت تهدد اليوم دراسات المنطقة التي توسم دارسو الشرق فيها الخير سبيلاً للخروج من أزمة الدراسات الشرق أوسطية خاصة، والدراسات الاستشراقية عامة - هذه الأزمة التي باتت واضحة وضوح الشمس بعدما أفصح لكل ذي عينين على يد ناقد الاستشراق الأكبر ادوارد سعيد منذ أن بدأ عام 1978 بنشر كتبه المتعلقة بتمثيل الآخر ودراسة ثقافته، والتي تشمل كلاً من «**الاستشراق**» (1978)، «**قضية فلسطين**» (1979)، «**تغطية الإسلام**» (1981)، «**لوم الضحايا**» (1988)، و«**الثقافة والإمبريالية**» (1993). وادوارد سعيد الذي تحدث بشيء من تفاؤل عن محاولات واعدة لتجريد الدراسات الإقليمية أو دراسات المنطقة من استعماريتها[٢٢] (محاولات أنور عبد الملك، مجموعة هل Hull للدراسات الشرق أوسطية، مكسيم رودنسون، جاك بيرك، روجر أوين، إيف لاكوست، نعوم تشومسكي ومشروع **بحوث الشرق الأسط ومعلوماته - ميريب** - "The Middel East Research and Information Project") بات يخاف اليوم من هذه العولمة التي ليست في حقيقة الأمر غير نظام امتدت نخبة مالية صغيرة من خلاله بسلطانها ليشمل العالم كله، مضخمة أسعار البضائع والخدمات، ومعيدة توزيع الثروة من القطاعات ذات الدخل المنخفض (في العالم غير الغربي عادة) إلى القطاعات المرتفعة الدخل «وكيف له ألا يخاف وهو يرى انبثاق» نظام عبر - قومي Transnational جديد، لم يعد للدول حدود «وغدا العمل والدخل فيه محكومين من جانب المدراء العالميين، «وعاد الاستعمار إلى الظهور في خضوع الجنوب للشمال»[٢٣].

وادوارد سعيد ليس الوحيد في خوفه من هذا الخطر، فها هو روجر أوين Roger Owen، أحد أبرز نقاد الاستشراق منذ ما يقرب من ربع قرن،

يقرع ناقوس الخطر الذي يتهدد حقل الدراسات الإقليمية، ومن بينها منطقة الشرق الأوسط، بانتكاسة خطيرة، ربما لا يبرأ منها وعندما ينذر باحث متنور وخبير مثل روجر أوين، الذي يشغل اليوم منصب أستاذ تاريخ الشرق الأوسط، ومدير **مركز هارفرد لدراسات الشرق الأوسط**، في واحدة من أعرق الجامعات الأمريكية، ليس جديداً على ميدان التفكير في أوضاع الدراسات الاستشراقية، ولا على سبل البحث عن إصلاح ما أفسده الدهر الغشوم فيها، فقد عمل منذ أكثر من ربع قرن على التنبيه على ما تنطوي عليه من أهواء ومفارقات ومغالطات وإشكالات وأشكال شتى من القصور المنهجي والعلمي، وسعى من خلال كتبه الجادة المتميزة ومحاضراته الرصينة، ونداوته المعروفة في جامعة أكسفورد عامة، وفي مركز الشرق الأوسط خاصة، على بث روحه الناقدة في أجيال عديدة من دارسي الشرق الأوسط والعالم الإسلامي. كما جهد من خلال مراجعاته النقدية لمؤلفات المستشرقين التقليديين (غيب، على سبيل المثال)، وتحريره (بالاشتراك مع مجموعة هَلْ Hull) لمجلة دراسات الشرق الأوسط "Review of Middel East Studies" (1976 -) من أجل زعزعة سلطان الاستشراق القديم وإنزاله من عليائه أو برجه العاجي المتغطرس ووضعه في غربال النقد الممحص الكاشف عن الشرخ الذي يعتور منظوره والذي تحدث عنه سعيد في كتبه. وكثيراً ما تصدى روجر أوين لعتاة المستشرقين التقليديين الذين باتوا عبيداً لأهوائهم وبغضائهم للشرق والشرقيين من أمثال برنارد لويس [٢٤] وغيره، ووضعهم تحت مجهر نقده المنهجي المستلهم من تطورات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، وأظهر بؤس نتاجهم البحثي وحدوده القاتلة. وعندما انتقل إلى جامعة هارفرد قبل ثلاث سنوات، حمل معه رؤيته الناقدة إلى معقله الجديد، متابعاً فيه رسالته النبيلة في ضرورة توظيف المعرفة في خدمة الإنسان وعلاقاته ومستقبله.

وربما يحسن بالمرء أن يذكر، في هذا السياق، أن روجر أوين كان واحداً من أبرز مشجعي ادوارد سعيد في مشروعه عن الاستشراق وتمثيل الآخر ودراسة ثقافته. وهو ما أقرّ به سعيد نفسه في مقدمة كتابه **الاستشراق**، عندما خصّه بالتقدير والعرفان بالجميل مع إبراهيم وجانيت أبولغد ونعوم تشومسكي من الذين تابعوا مشروعه من بدايته إلى اكتماله(٢٥). كما أشار سعيد إلى عمله في خاتمة كتابه، وعدّ كتاباته في التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط من المصوّبات القيمة الناجعة في الدراسات الشرق أوسطية، وبخاصة في استحضارها للعلوم الإنسانية المعاصرة، وامتحانها الذاتي المستمر لمناهجها، واستجابتها الحساسة لمادتها المدروسة(٢٦)، في مقاومتها للشرق ومشكلاته.

يشير روجر أوين في مقالته التي نشرت صحيفة **الحياة** (لندن) ترجمتها تحت عنوان «عولمة الدراسات الإقليمية في أميركا: أسلوب جديد يتناول العالم على أساس إقليمي (*)»(٢٧)، بما فيها جامعة هارفرد، تنوء اليوم بالضغط الهائل الذي يستهدف إجبارها على إعادة تنظيم الطرق التي تدرس فيها العالم الخارجي. فالعولمة التي تعني «عزو أهمية أكبر للتيارات الدولية منها للتيارات الإقليمية» هي الكلمة الرائجة اليوم في إنشاء صانعي السياسة الأمريكية في واشنطن الذين تغير منظورهم مؤخراً بعد أن غدت الولايات المتحدة القوة العظمى الوحيدة، الآمرة الناهية، في العالم. ومن الضروري أن يمتثل الآخرون لهذا التغير ويستجيبوا له، وذلك بالتفكير بـ «الآخر» "the other"، والنظر إليه، ودراسة شؤونه على نحو يعكس هذا التغيير في المنظور، وينسجم وتصورات هؤلاء الصانعين عن عالم ما وراء الحدود الأمريكية. وهكذا يبدأ التنافس في الامتثال لإرضاء واشنطن. وسرعان ما يجد المرء الجميع يتحدثون بصوت واحد تقريباً: ابتداءً من القائمين على السياسة الخارجية في العاصمة الأمريكية، وانتهاءً برؤساء أقسام الدراسات الإقليمية، ومروراً برؤساء

(*) العنوان الفرعي من إضافة «الحياة».

الوكالات الاتحادية، والمؤسسات الخاصة الممولة للأبحاث، ورؤساء الجامعات، ومدراء مراكز الأبحاث الخاصة والعامة والحكومية، وكل من له علاقة بدراسة العالم الخارجي.

وهكذا رأينا كنيث بريويت Kenneth Prewitt، الرئيس الجديد «لمجلس نيويورك لأبحاث العلوم الاجتماعية» "New York Social Science Research Council" وهو المجلس الذي كان حتى السنة الماضية (1996) ينظم برامجه ومنحه على أساس إقليمي من خلال مجالس فرعية يعنى كل منها بمنطقة محددة من العالم يحاجّ أن المسوّغ الفكري لمعرفة المناطق لم يعد يقتصر على تمكين مجتمع معين من فهم المجتمع الآخر، أو المجتمعات الأخرى، وهو لهذا يدعو إلى إعادة ترسيم حدود الدراسات الدولية. ويكتب شارحاً مفهومه لها:

«إن المقصود بإعادة ترسيم حدود الدراسات الدولية هو إعادة تصور أشكال المعرفة الاجتماعية التي تنبثق عن دراسة المكان. فالمسوغ الفكري لمعرفة المنطقة "area Knowledge" لم يعد مهمته مساعدة مجتمع ما (الولايات المتحدة) على فهم المجتمع «الآخر الأجنبي» "Foreign other" وحسب. إنه الآن المهمة الأدقّ في فرز الطرق التي يتداخل فيها العالمي والمحلي في عالم متغير من المختلفات.

وهذه المهمة تتطلّب معرفة المنطقة، ولكنها تتطلب أيضاً المقاربة عبر المناطق. إنها تتطلب أدوات وتقنيات تساعد الباحث على الربط ما بين التجربة والسياقات الأوسع، ومعالجة التجربة المحلية بوصفها الأساس من أجل إنشاء النماذج models، وبناء الفرضيات، واختبار النظرية [٢٨].

وبعبارة أخرى إن معرفة المنطقة لم تعد كافية، ولا بد من تطويرها على نحو يستجيب للتغيرات التي يشهدها عالمنا المعاصر. ذلك أن تحرر الباحثين من المنظور الثنائي القطب للحرب الباردة، وازدياد وعيهم بانتقال

الناس والأفكار والمعلومات والمؤسسات والتقنيات والبضائع عبر المناطق المختلفة، وعدم كفاية الأفكار التقليدية المرتبطة بدراسات المنطقة، يحتم البحث عن مفاهيم فكرية جديدة، مثلما يتطلب طرقاً جديدة لتنظيم البحث العلمي عن العالم الخارجي. وهكذا وجد «**المجلس الأمريكي للجمعيات العلمية**» "America Council of Learned Societies" و«**مجلس نيويورك لأبحاث العلوم الاجتماعية**» أو "NYSCRC" أن المفيد تصورياً التمييز ما بين دراسات المنطقة التقليدية من جهة، والمعرفة القائمة على المنطقة "Area - Based Knowledge"[٢٩] وقد تبين للمجلسين أن دراسات المنطقة التقليدية قد اتخذت من الأقاليم Regions أو المناطق بكلياتها الوحدة الرئيسية لتحليلاتها. وأن يكون المرء دارساً للمنطقة معناه:

«المشاركة في مشروع يسعى إلى معرفة كل ما يمكن معرفته على نحو معقول عن منطقة من مناطق العالم - عن لغاتها، وتاريخها، وثقافاتها، وسياساتها، وأديانها»[٢٩].

أي أن دراسات المنطقة التقليدية هي أساساً «**معرفة عن المنطقة**». وهي في هذا تختلف عن «المعرفة القائمة على المنطقة» التي تبدأ بـ:

«المعرفة عن منطقة ما، ولكنها بعدئذ تُطبِّق تلك المعرفة على عمليات، واتجاهات، وظواهر تتجاوز أي منطقة معطاة»[٣٠].

والمجلسان يؤسسان هذا المفهوم على مقدمة عمل فحواها أن المناطق - ابتداءً من القرى البعيدة وانتهاءً بالقارات بكاملها - أسرى عمليات تربطها بالأحداث.

«وأنها، وعلى الرغم من كونها متباعدة جغرافياً، جدُّ قريبة بعضها من بعض ثقافياً، أو اقتصادياً، أو استراتيجياً، أو بيئياً. وتعلم المزيد والمزيد عن القيم أو الشروط الاجتماعية في منطقة محددة، يعني بعد ئذ تعلّم المزيد والمزيد عن كيفية توضّع تلك المنطقة ضمن أحداث تمضي إلى ما وراء حدودها الجغرافية، ولكنها ليست بالتالي خارج ثقافتها، أو اقتصادها، أو بيئتها»[٣١].

«إننا نستعمل مصطلح «المعرفة القائمة على المنطقة» لنشير إلى مشروع بحثي يفسر ويشرح الطرق التي يُحدِّد فيها ما هو عالمي، وما هو محلي، كل منهما الآخر»[٣١].

هذا هو مربط الفرس كما يقولون في المفهوم الجديد كما يشرحه أهم مجلسين معنيين بدراسة العالم الخارجي. ولكن هل ثمة أي جديد فيه؟

يعلق روجر أوين على هذا الطرح بأنه بدهية مكرورة. فالتجربة الاستعمارية مثلاً لا يمكن فهمها إلا من خلال دراسة خليطها المعقد، وتبين العلاقة الشائكة بين القوى المحلية والقوى الدولية[٣٢]، وهو ما يفعله جلّ دارسي مناطق العالم المختلفة، سواء أكانوا من سكان هذه المناطق أم من خارجها، وسواء أكانوا ينتمون إلى العالم المستعمَر (بفتح الميم الثانية) أو إلى العالم المستعمِر (بكسرها) ولكن التركيز المسرف على العمليات والتيارات والظواهر الأكبر التي تتجاوز المناطق المنفصلة هو ما يبعث على القلق، ويثير بدوره جملة من التساؤلات.

فهل الهدف من دراسة منطقة من المناطق فهم الجوانب المختلفة المتصلة بها من أجل النهوض بأوضاعها وأوضاع سكانها، ومواجهة مشكلاتها وحلها، والمساعدة على تنمية علاقات سليمة بينها وبين المناطق الأخرى في العالم، أم أن الهدف هو اتخاذ هذا الفهم مجرد متكأ لدراسة العمليات والتيارات الكبرى التي تنتظمها مع غيرها من المناطق؟

وكذلك من الذي يحدد ما هو محلي لا يتجاوز في أهميته منطقته الخاصة به، وما هو محلي ولكنه يتجاوز في أهميته أو دلالته هذه المنطقة، ويمكن أن يشكّل مع غيره تياراً أكبر أو ظاهرة أكبر ذات صلة بمناطق العالم الأخرى؟

وهل دراسة المحلي هي مجرد خطوة أولى، أو مجرد وسيلة، من أجل دراسة العالمي؟

وفوق هذا وذاك ما مقدار الأهمية التي يمكن أن يعزوها الباحث لمنظور الداخليين ورؤيتهم لما هو محلي، بالقياس إلى الأهمية المعزوّة لمنظور

الخارجيين ورؤيتهم لهذا المحلي؟ وبعدهـا ما المحلـي؟ ومـا العالمي؟ ومن وجهة نظر من؟ هل العالمي ما يراه سكان منطقة ما عالمياً، أم أن العالمي هو ما يراه سكان المناطق الأخرى، أو صانعو القرار السياسي في منطقة أخرى، وبالتحديد من يقيمون في مراكز الثقل الاقتصادي والعسكري والسياسي في الغرب؟ إن الخوف كل الخوف يكمن في هيمنة العالمي على المحلي. وأخشى ما يمكن أن يخشاه المرء أن يكون هذا العالمي مجرد وصف ملطف براق جذاب لشيء أشدّ خطراً على المدى البعيد هو القوى التي تقف وراء ظاهرة العولمة والتي تفيد منها. تقول الناقدة والمثقفة الهندية الأصل، وأستاذة العلوم الإنسانية في جامعة كولومبيا غاياتاري شاكارافورتي سبيفاك:

« العولمة Globalization في الواقع كلمة تبرئة alibi لتغطية الأمركة Americaization. وإذا ما فُهِمَت أمريكة على أنها القوة المهيمنة في ثلاث وكالات عبر قومية رئيسية (صندوق النقد الدولي، والبنك العالمي، وغات، التي حلّت محلّها الآن منظمة التجارة العالمية)، وإذا ما سميتها بالعولمة، فإنها تصبح، ولسبب وجيه شيئاً حسناً» (٣٣)

وأخيراً ماذا عن صلة المحلي العالمي؟ وما هي صور التفاعل - إن كان ثمة بالفعل تفكير في وجود تفاعل ما - بينهما؟ يبدو أن الأمر لن يتجاوز النظر إلى المحلي على أنه مجرد تابع ينبغي أن يتكيف مع ما هو عالمي في السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة والتربية والفن وجميع وجوه الحياة، وأن المحلي لن يكون في نهاية المطاف غير طرف منفعل في هذه العلاقة، وأن الطرف الفاعل لن يكون غير القوة العظمى الوحيدة، وهي الولايات المتحدة الأمريكية.

مهما كان الأمر، فإن عدوى العولمة ماضية في انتشارها، وها هو رئيس جامعة هارفرد العريقة نيل رودنستاين Neil L.Rudenstine يعزف تنويعته من المقام نفسه ويتحدث في معرض تسويقه للأهمية التي يسندها إلى مجمّع الجامعة الجديد للدراسات الدولية والذي تخطط

جامعة هارفرد لإقامته : «تَعدُّ هذه السنة بأن تكون سنة مهمة على نحو خاص بالنسبة للدراسات الدولية في هارفرد . فالخطط في مرحلة التشكل من أجل مجمّع جديد - مؤسس ضمن كلية الآداب والعلوم، ولكنه مرتبط من الناحية الفكرية بأجزاء أخرى من الجامعة - سوف يساعد على إيجاد صلات أوثق مابين مختلف المراكز والبرامج المركزة على الشؤون الدولية .

إن العولمة "Globalization" مصطلح يستعمل بإسراف هذه الأيام . ومع ذلك فإن من الواضح أن للعديد من القضايا الكبرى في الحياة الحديثة أبعاداً عبر إقليمية transregional . وسواء أكان الموضوع يتعلق بانبثاق العديد من الديمقراطيات الجديدة وهشاشتها، أم بالتفاعل بين الحركات الدينية المنبعثة وبين السياسة في أجزاء مختلفة من العالم، أم بالتوتر بين حماية البيئة وبين التنمية الاقتصادية، أم بسيادة أشكال من الصراع متصلة بالعرقية أو الجنس race في العديد من المجتمعات، فإن لدينا الكثير مما نتعلمه من الدراسات المقارنة التي تستطيع أن تساعدنا على رؤية أنساق عبر الحدود الأكاديمية والجغرافية التقليدية . وإذ نمثل هذا في الذهن، فإننا ننتظر إيجاد مجمع من التسهيلات الجديدة والمجدَّدة سوف تصل ما بين العديد من مراكز هارفرد القائمة وبرامج الدراسات الدولية . لقد خطت الجامعة في أثناء السنوات الثلاث الماضية خطوات واسعة ومعتبرة على جبهات متعددة : ومن ضمن أشياء أخرى هناك تأسيس مركز ديفيد روكفلر للدراسات الأمريكية اللاتينية، ووقف مركز كاثرين وشيلي كلَوم ديفيز للدراسات الروسية، وتوسيع معهد كوريا، وإيجاد كل من مركز رينالد، ف، لويس للقانون الدولي، ومركز للدراسات القضائية الإسلامية (في مدرسة الحقوق)، وآخرها عهداً بدأنا بالسعي من أجل مصادر كبيرة لإيجاد مركز لآسية .

وإذ نمضي في تعزيز هذه الأجزاء من الجامعة والأجزاء الأخرى المركّزة بشكل رئيسي على أمم أو أقاليم معينة، فإن لدينا الفرصة كذلك لنصل ما بينها

على نحو أكبر، وبطرق ستمكن أعضاء الهيئة التدريسية والطلاب من الاشتراك في، ودمج، استبصارات مستمدة من أقاليم وميادين دراسة مختلفة. إن التخطيطات المادية للمجمع الدولي في أطوارها الأولى. وكذلك فإننا ننوي تأسيس مقر جديد لقسم السياسة أو الحكومة، ومجهودات جمع التبرعات ماضية على قدم وساق. إن الأمل هو إيجاد مركز ملء البصر بامتياز للنشاطات من أجل الدراسات الدولية في هارفرد - مركز سيحفز على تفاعل أكبر، ومشروعات مشتركة أكثر، ومدخل أكثر تركيزاً للعديد من المشكلات ذات الاهتمام الحيوي المعاصر»[٣٤].

إن رؤية كهذه، مشفوعة بتخطيط واسع النطاق لإعادة تشكيل الدراسات الأولية في واحدة من أعرق الجامعات الأمريكية، والعالمية، ومدعومة بتمويل ضخم، تبعث لا محالة على القلق. وروجر أوين - بوصفه مديراً لوحدة جامعة معنية بدراسة منطقة محددة تحديداً واضحاً هي منطقة الشرق الأوسط - يشير إلى بعض عقابيلها، فيخص بالذكر منها ثلاث هي:

أ- تقلل هذه الرؤية عبر الإقليمية "transregional" أو العالمية "Global" من أهمية المعرفة الخاصة بمنطقة معينة - هذه المعرفة القائمة عن دراسة ثقافتها، ولغتها وتاريخها[٣٥]، وتراثها. بل إنها تشكك حتى في وثاقة صلتها بأية دراسة تتجاوزها إلى مناطق أخرى من العالم. ذلك أن المهم في التعامل مع هذه المنطقة التنبه فقط إلى تلك الأبعاد عبر الإقليمية، أو العالمية؛ أما ما سواها من جوانب وقضايا وأمور تتصل بها وحدها، أو تميزها وتحدّد خصائصها، فإنها لا ترقى في أولويتها إلى مستوى اهتمام المُعَوْلَم.

ب- تسعى هذه الرؤية إلى الانتقال من التوازن بين المحلي والعالمي إلى الإلحاح على تلك العلوم الاجتماعية (من مثل علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة) «حيث تدرس التطوارت الدولية باللغات الإنكليزية مستخدمة معطيات مستمدة من جداول إحصائية أكثر منها من مصادر اللغة المحلية[٣٥]. وبعبارة أخرى إن مصادر اللغة المحلية والقائمة على دراسات مباشرة وميدانية لواقع منطقة معينة لم تعد مهمة أهمية ما تقدمه المصادر المتوفرة باللغة الإنكليزية أو الجداول الإحصائية التي تقدمها المنظمات الدولية. وبالتالي فإن أي دراسة ناجمة عن معطيات عالمية لن تعكس في نهاية المطاف إلا وجهة النظر العالمية، ولن تصب في النهاية إلا في مصلحة القوى المهيمنة على المشهد الدولي. فإذا ما كانت مصادر صندوق النقد الدولي، أو البنك العالمي، أو منظمة التجارة العالمية تقول شيئاً ما محدداً عن منطقة ما، وتقول مصادر هذه المنطقة المدونة بلغتها أو بلغاتها المحلية شيئاً آخر، فإن المعول عليه هنا هو ما يصدر عن الدولي وليس ما يصدر عن المحلي. ولما كانت مصادر المعرفة الإنسانية تحدد إلى درجة بعيدة المعرفة الناجمة عنها، فإننا لن نتصور مدى قرب المعرفة التي يخرج بها أنصار العولمة من الدراسين من واقع حال المنطقة التي يزعمون أنهم يدرسونها، وهكذا وبدل انفتاح المعرفة الإنسانية منهجياً على مصادر المعرفة المباشرة والأصلية، تنفتح على المصادر الثانوية وغير المباشرة أو المراجع. وبالطبع فإن معرفة كهذه لن تؤدي بأي حال من الأحوال إلى خدمة سكان المنطقة المدروسة، والرقي بمستويات حياتهم المختلفة بمقدار خدمتها للقوى المهيمنة على المشهد عبر الإقليمي، أو العالمي.

ج- تطرح هذه الرؤية أخيراً جدول أعمال بحثي مُعَوْلَم [٣٥]، وقائم على رؤية أمريكية (*) تهيمن على المنظور العالمي [٣٦]. وبعبارة أخرى تنحدر المعرفة الناجمة عن داسة محكومة بهذه الرؤية إلى درك المركزية الأمريكية، وتستبعد كل الرؤى الأخرى، وتتحول في نهاية المطاف إلى رؤية تشبه خيول السباق التي لا ترى غير مسارها الماضية فيه، ولا تسعى إلا إلى بلوغ هدف معين محدد مسبقاً تضعه نصب أعينها. وفي ذلك تضييق خطير لأفق المعرفة الإنسانية، وانكفاء يتسم بالمفارقة في رؤية تزعم لنفسها منظوراً عالمياً في الوقت نفسه الذي تحدد منطلقاً إقليمياً مركزياً لها هو منظور القوة العظمى الوحيدة المهيمنة على مقدرات العالم وهي الولايات المتحدة الأمريكية.

* * *

إن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو ما السبيل إلى مواجهة توجه كهذا في دراسات الشرق الأوسط، وهل يكتفى بالإشارة إلى عقابيله، وهل يستغنى بتوضيح خطره عن القيام بأي عمل إيجابي لمواجهته؟

لنَرَ أولاً ماذا يقترح خارجي متنور ملتزم بقضية وضع المعرفة في خدمة الإنسان، وناقد عريق للاستشراق التقليدي.

يقترح روجر أوين ثلاثة أمور تجب الإشارة إليها في مواجهة الرؤية العالمية:

- أولها تأكيد أهمية المعرفة الخاصة القائمة على معطيات مستمدة من مقاربة مباشرة لواقع المنطقة المدروسة؛

(*) - إذا ما نَحى المرء جانباً التعنت والغطرسة والرؤية العنصرية الإسرائيلية (وهي أمور ناجمة في جزء كبير منها عن الدعم الأمريكي المطلق لها) يجد أن العقبة الرئيسية في طريق تحقيق السلام العادل والشامل في منطقة الشرق الأوسط هي التصور الأمريكي (الذي تخالف فيه الولايات المتحدة سائر العالم بما فيه حلفاءها في أوربة الغربية واليابان) لعملية السلام - هذا التصور الذي يتجاهل كل معطيات التاريخ والواقع والتطلعات الإنسانية للأمة العربية بما فيها الشعب العربي الفلسطيني المغلوب على أمره.

– وثانيها تأكيد أهمية التاريخ ودراسته في تناول أية منطقة، لأن في إغفاله تخلياً غير مفهوم، بل وربما كان تخلياً غبّياً عن كنز لا يمكن تقدير غناه من الخبرة الإنسانية؛

– وثالثها تأكيد التعاون بين الباحثين الداخليين المنحدرين من المنطقة المدروسة والباحثين الخارجيين المعنيين لها، وذلك بغرض طرح برنامج بديل «يلائم على نحو أكثر قرباً الشروط الشرق – أوسطية، ويتلاءم مع كيفية رؤية الشرق أوسطيين أنفسهم لصلاتهم بالقوى العالمية» (٣٦).

وهو لهذا يفكر في عقد مؤتمر يتداول المشاركون فيه كل ما يتصل بقضية عولمة دراسات الشرق الأوسط ويبلورون فيه البديل الممكن للتوجه العالمي / الأمريكي في دراسة هذه المنطقة، وهو مقترح ينبغي أن يظفر بالدعم والتشجيع والتعاون من قبل جميع المعنيين بدراسة الشرق الأوسط وحاضره ومستقبله. وأهم من ذلك كله ألا يُكتفى بالقول، بل ينبغي أن يتخذ العمل وحده سبيلاً ناجعاً للمواجهة. والغد قريب لمن يعمل بإخلاص من أجله، ولا يكتفي بالترقب أو المراقبة.

* * *

ولكن ماذا على الداخليين أن يفعلوه لمواجهة هذا التوجه مواجهة إيجابية يرضون عن حصيلتها؟

حواشي

(١) ادوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، نقله إلى العربية كمال أبو ديب (مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981)، الطبعة العربية الثانية، 1984، ص (290).

(٢) أنظر Fuad Sha' ban,

Islam and Arabs in Early American Thought: The Roots Orientalism in America (the Acron Press, Durham, North Carolina 1991), P.viii

والفصل السابع منه، وعنوانه "The Vision of Zion" ص ص (141-176).

(٣) ربما كان من الشائق أن نذكر في هذا السياق أن ادوارد سعيد قد كتب مؤخراً :
«إن النقطة الرئيسية في الإيديولوجية الأمريكية هي أن الأمير كـيـن شـعـب «جديد» أي أنهم أفراد جاءوا بالضبط للتخلي عن هوياتهم الأصلية والحصول على هوية جديدة. وكانت أسطورة الهجرة إلى أمريكا قامت على أن كل أمريكي جديد هو مثل آدم وحواء، أي أنه شخص تخلى عن ماضيه لكـي يشـارك فـي مـا تقـدمـه «بلاد الله» أو «إسرائيل الجديدة» أي أميركا، لمواطنيها من ثروات وفرص لا محدودة».
وانظر ادوارد سعيد، «قضية مادلين أولبرايت»،
الحياة (لندن)، العدد 12435، الخميس 6 آذار 1997، الموافق 27 شوال 1417ص (17).
(٤) انظر، ادوارد سعيد، الاستشراق: . . . ، ص(290).
(٥) انظر

Robert J. Allison

The Crescent Obscured: the United States and the Muslim World 1776 - 1815 (Oxford University Press, New York -Oxford, 1995).

والفصل الرابع من كتاب شعبان المذكور آنفاً والمعنون بـ "The Shores of Tripoli"
ص ص (65-82).

(٦) انظر الفصل السادس من كتاب شعبان المذكور سابقاً والمعنون بـ

"East ward Ho, American Travellers in the Muslim World"

ص ص (115-140).

وكذلك ما كتبه مروان عبيدات حول الرحالة الأمريكيين في الشرق في القرن التاسع عشر في :

Marwan M. Obeidat,

"Lured by the Exotic Levant: The Muslim East to the American Traveler of the Nineteen the Century", **Islamic Quanterly**, Vol. XXXI, no. 3, Third Quarter, 1987, PP. 167-93.

و د. مروان عبيدات
، «جـون روس براون: نموذج أمـيـركي من القـرن التـاسع عـشـر لأدب الرحـلات الاستشراقي»،

الفكر العربي (بيروت)، العدد (51)، السنة التاسعة، ص ص (199-205).

وكتاب Lester I. Vogel

To See A Promised Land: Americans and the Holy Land in the Nineteenth Centuey (The Pannsylvania State University Press, Pennsylvnia 1993.)

(٧) انظر الفصل الخامس من كتاب شعبان المذكور سابقاً، وعنوانه:

"The Great Comission" ص ص 83-114.

وكذلك: Abdele L. Younis

The Coming of the Arabic - Speaking People To the United States, Edited by Philip M.Kayal (Center for Migration Stidies New York, 1995).

وبخاصة الفصلين الثاني والثالث ص ص (37-49) و (0-78)

(٨) انظر كتاب ع، يونس المذكور آنفاً، وبخاصة البيبليوغرافية الممتازة التي ألحقها محرر الكتاب فيليب كيال بالكتاب تحت عنوان:

"ABibliographic Guide To Arab - American Studies"

الصفحات (305-338)

وكذلك باربرة أسود ,Barbara C.Aswad

"Arab Americans, Those who Followed", **MESA Bulletin**, Vol. 27, no.1, July, 1993, pp.5-22.

(٩) انظر الفصل الثامن من كتاب فؤاد شعبان المذكور سابقاً، وعنوانه

"The Dream of Baghdad" ص ص (177-194)

(١٠) انظر كتابي ميلفيل:

a) Clared: APoem and Pilgrimage in the Holy Land.

b) Journal of a Visit to Europe the Levant .

وكتابه المترجم «**موبي ديك**» من جانب الدكتور إحسان عباس، ط1، (دار الكتاب العربي، بيروت، 1965) (ط2) (دار ناصر، بيروت، 1980). وانظر **أيضاً**:

د. إحسان عباس، «الأثر الإسلامي في قصة موبي ديك» في كتابه:

من الذي سرق النار : **خطرات في النقد والأدب**، جمعتها وقدمت لها الدكتورة وداد القاضي (المؤسسة العامة للدراسات والنشر، بيروت، 1980)، ص ص (443-453).

(١١) انظر كتابه : "Innocents Abroad" الذي يعود إلى عام 1869

(١٢) انظر Marwan M. Obeidat

"Washington Irving and Muslim Spain" International **Journal of Islamic and Arbic Studies**,

4 (1), 1987, pp.27-44

(١٣) انظر على سبيل المثال قصيدتيه «الأعراف» و «إسرافيل» اللتين يتخذ لهما عنوانين إسلاميين عربيين.

(١٤) انظر Luther S. Luedtke

Nathaniel Hawthorn and the Romance of the Orient

(Indiana Unversity Press, Bloomington, 1989).

Marwan M. Obeidat,

"Ralph Waldo Emerson and the Muslim Orient",

The Muslim World, vol. LXXVII,

no. 2,1988, pp.123-145.

(١٦) انظر ادوارد سعيد، **الاستشراق**. . .، ص295؛ وكذلك: د. مازن بن صلاح مطبقاني، **الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي: دراسة تطبيقية على كتابات برناود لويس**

(مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1995)، ص(52).

(١٧) انظر ادوارد سعيد، **الاستشراق**. . .، ص 290.

(١٨) ادوارد سعيد، **المرجع السابق**، ص 291.

(١٩) انظر،

Kenneth Prewitt,

"Presidental Itens"

Items: Social Science Research Council

(New York), Vol. 50, nol

وانظر مقالة ليونارد بندر

Leonard Binder

"Area Studies: ACritical Reassessment:,in

The Study of the Middle East: Research

and scholarship in the Humanities and the Social Sciences,

Edited by Leonard Binder,

(John Wiley and Sons, New York, 1976), pp.1-28.

(٢٠) من أجل الاطلاع على تاريخ هذا المفهوم وأهميته ينظر:

Malcolm Waters, **Globalization,**

(Routledge, London, 1995).

(٢١) انظر

Noam Chomsky,

:The US in the Gulf Crisis", in

The Gulf War and the New World Order,

Edited by H. Bresheeth and N. Yuval - Davis

(Zed Bools, London, 1991) pp. 26-8;

وانظر كذلك

H. Bresheeth,

"The New World Order"

في **المرجع السابق**، ص ص (243 - 256).

(٢٢) ادوارد سعيد، **الاستشراق**. . ، ص 322.

(٢٣) Edward W. Said,

Orientalism: Western Conceptions of the Orient,

With a new afterward (Penguin Bools, Middlesex, 1995), pp. 350-1

(٢٤) انظر: - روجير أوين، «رسالة إلى التحرير» في **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة وإعداد هاشم صالح، (دار الساقي، لندن وبيروت، 1994)، ص ص (155-156)؛ و«بيرنارد لويس يردّ»، في المرجع نفسه، ص ص (156-158).

(٢٥) انظر ادوارد سعيد؛ **الاستشراق**. . . .، ص «تنويهات».

(٢٦) انظر **المرجع السابق**، ص (323).

(٢٧) انظر الحياة (لندن)، العدد (12320)، الاثنين 18تشرين الثاني / نوفمبر 1996م، الموافق لـ 7رجب 1417 هـ، ص (18).

(٢٨) انظر

Kenneth Prewitt

"Presidential Items" in **Items**, Vol. 50,

no. 2/3, june/ September 1996, pp.32-3.

(٢٩) **المرجع نفسه**، ص (31).

(٣٠) **المرجع نفسه**، ص ص (31-32).

(٣١) **المرجع نفسه**، ص (32).

(٣٢) روجر أوين، «عولمة الدراسات الإقليمية في أمريكا. . » الحياة (لندن)، العدد (12320)، الاثنين 18 تشرين الثاني/ نوفمبر 1996، الموافق لـ 7 رجب 1417 هـ ص (18).

(٣٣) انظر مقابلة بيتر أوزبون لها في:

A Critical Sense: Interviews with Intellectuals,

Edited by Peter Osborne

(Routledge, London, 1996), pp. 163-77.

وبخاصة الصفحة (166).

(٣٤) انظر:

Neil L. Rudenstine,

"ALetter From the President"

Harvard University Gazette,

October 17, 1996, p.5

(٣٥) روجر أوين، **المرجع السابق**، ص (18).

(٣٦) لمزيد من الاطلاع على هذه النقطة ينصح بالعودة إلى:

عبد الوهاب المسيري، «في الأمركة وتوابعها: أمركة العالم وعولمة أمريكا» **الحياة**، العدد (12999)، الاثنين 28 تشرين الأول، الموافق 16 جمادى الآخرة 1417هـ، ص 18.

(٣٧) روجر أوين، **المرجع السابق**، ص (18).

* * *

ابـــــداع

شـــعر

ريـــش الطيـــر قوتنـــا الأخيـــرة

محمد علاء الدين عبد المولى (*)

في الّليل تندلعُ القصائدُ من نهودِ خيالِها
وتكون أنثاها مطّيبةً،
مشنشلةً بأجراس الغوايَهْ
في كلّ ليلٍ خطوةٌ واشارةٌ، رمزٌ وآيَهْ
شهبٌ تدقُ ظلام وحدتِنا

(*): محمد علاء الدّين عبد المولى: أديب وشاعر من سوريا. عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر. له عدة دواوين شعرية.

وتحفرُ في ضريح الرَّملِ
آبارَ البدايةِ والنِّهايَهْ
الكونُ يدخلُ في نَفَقْ
مستغنياً عن طقسِ «تمّوزٍ»
ليحصدَهُ ويطحَنَهُ القَلَقْ
كونٌ، وليس لديه من يُمْلي عليه رسالةً
في آخرِ اللَّيل الغريقِ بوحشةٍ ...
صمتٌ... وموتى يرصدون الطّالعَ الميؤوسَ منهُ،
هي العيونُ مقالعٌ ثلجيّةٌ
لا روحَ في الأرواح
لا ألواحَ تُبْلغُ عن مراميها
رئاتٌ أُتْخِمَتْ بسعالِ ماضيها
طفولاتٌ معلَّقةٌ
ولا يبكي على أحدٍ سوى الشُّعراء..
هم سَهَرُ النَّهار على سرير اللَّيلِ
مولودون من نَوْمِ الكواكبِ فوق بركانٍ
ومنصهرون كالحمَّى
ومرضى بالعبورِ المستحيلْ

فئةٌ تذيعُ جموحَها في الأرضِ

رائيةً جَمالاً مُطْلَقاً في كلِّ نسبيٍّ جميلْ...

... ...

في اللَّيل تنسحبُ الجبالُ الى مخابئها

ويبقى الكونُ أعزَلْ

إلا من الشُّعراءِ

ينتشرون مثلَ صفيرِ قاطرةِ الوجودِ

ليحرسوا شبَقَ الحياةِ من الذُّبولْ

وينظّفوا للشَّمسِ صَنْدَلَها

يرشُّون النَّدى فوقَ المآذنِ

علَّ موعدَها الرَّخيمَ يضيءُ أجملْ

كنَّا سحاباتٍ مهاجرةً، لهاكلُ الفصولْ

نختارُ أوَّلَ عشبةٍ منسيَّةٍ

لتدلَّنا أين الطَّريقُ الى الحقولْ

اللَّيل شيخٌ مثقَلٌ

وعصاهُ نَجْمُ «سهيل»

والعشّاقُ ينشغلون في عَدِّ النُّجومِ

على الأصابعِ،

سوف تنمو في الأكفِّ زنابقٌ حمراءُ أو بيضاءُ،
والفتياتُ ينقُشْنَ الخواتمْ
ويُدِرنَها حول ارتعاشِ الحَلْمة الشقْراءِ
حتّى تأخذَ الشّبقَ الملائمْ
وابنُ القصائدِ وحدَهُ يصغي لما قدْ لا يقالْ
ووحدَهُ ظلُّ الجَمالُ مقيَّداً فينا ...
فيا حرّيّةَ الأمواجِ
كم مكسورةٌ ألواحُنا الأولى؟
غرِقْنا مرّةً في قطرةِ العنبِ المقدَّسِ
ثمّ طلَّقَنا عجوزُ البحرِ ...
ياحرّيّةَ المجنونِ في أرضٍ من الشُّبُهاتِ،
نحن نبيُّكِ المطرودُ حتّى من قيامته
خذينا
لضلالنا الشفّافِ ...
أجدَرُ نحنُ بالذّوبان في عطرِ الخلودِ،
ونحنُ أقربُ مانكونُ لأنْ نكونا
هل نحن من نسلِ الذّبائح في مقام الكاهن الأبديِّ؟
أم معنى القرنفل في ضمائرِنا؟

ونحن - سلالةَ الشّعراء - جوّالونَ

تحت نوافذِ الأسرار،

نعزف للأميراتِ اللّواتي اجتازَ سورَ خيالِهنَّ

السّاحرُ الذّهبيُّ...

نطلق في ضفائرهنَّ أسرابَ الفَراشِ

على الخصورِ نُديرُ كوكبَ خمرِنا

ونُنوّعُ الأحلامَ في أدراجهنَّ

نعلّمُ الأبوابَ أنَّ الشّعرَ ضيفٌ طيّبٌ

فلتنفتحْ أعلى حنينا

شعراءُ من طينِ الجحيمِ

فإنْ أضأنا جنّةً

وأفاقَ بين أكفّنا نَهرٌ

وغطّينا رؤوس النّائمين بشاطىءِ الأقمار

والتَبَسَتْ علينا الماءُ

حتى ظنَّ ظامئُنا بأنَّ النّهر شعلةُ ربَّةٍ

فلتعذرونا...

واذا أعَدْنا التّسميات جميعَها

ستفاجؤون بأنَّ قُبْلةَ عاشقٍ

تكفي لإخصاب النَّبات
وأنَّ ريشَ الطَّير قوتُنا الأخيرةُ
والمجازُ له يدانِ وخطوتان ورقصةٌ أزليَّةٌ
سيعود شَعْرُ القمحِ أشقرَ
والعروسُ تبوسُ في المرآةِ فتنتَها
تخبِّىء في السِّلال ظلامَها وصغارَها الآتينَ...
حتَّى تُلْبِسَ الذكْرى عباءات اليقينْ...
شعراء مازلْنا نَزين فراغَنا بالعطرِ
والظُّلمات بالقنديلِ
مازلْنا نرى أنَّ امتداحَ الأرضِ حقُّ الياسمينْ
ولقد نرى في وحشةِ الطَّاغوت أنَّ يَدَيْه
عاجزتان عن حَمْلِ النَّدى
ولقد نرى أنَّ اتِّساع الغولِ في أعماقِهِ
سببٌ لموتِ النّور في أحداقِهِ
شعراءُ... يتَّخذون منزلهم على عشبٍ حزينْ.
مَنْ كان منكم دونما يأسٍ ليرجُمنا.
ولدنا صدفةً، ونموت،
لكنَّا سنحيا خالقينْ...

... ...

ماأوحشَ الشُّعراءَ

يفتحُ يأسُهُم باباً على الفردوس.

ثمّ يغادرون الأرضَ أغربَ من نبيٍّ فاتنٍ

صلبوه وهو يصوغُ لُؤلؤةَ المعاني ...

شعراءُ... حطّابون في غاباتِ أوهامٍ

ومحترفو جنونْ.

يتأبّطون دمارَهُمْ، وعلى الخواء يراهنونْ.

ويجمّلونَ الأرضَ حتّى يستطيعَ الفجرُ

أن يأتي خفيفاً.

يوهمون الأفقَ أنَّ اللَّهَ أجملُ من غموضِ السّاهرينَ.

على حمايتِهِ وهم لايعلمونْ.

ماأحزنَ الشّعراء ينشطرون مثل البحرِ

كي يعتادَ عشّاقٌ على ترميمِهِ

ويغادرون العمرَ فوق خيولِ خيبتهم

فكيف سيصهلونْ

وهمُ الّذين بكلّ وادٍ يُقْتَلونْ؟

... ...

نرخي على أيّامنا عشباً خرافيّاً

تَرانا في البراعمِ جالسينَ
نشيِّدُ الدنُّيا ونهدمها
وننصبُ للخريفِ محاكماً مائيَّةً
ندعو الخلائقَ والحَمام وأمسَنا،
لشهود قدّاسِ العدالةِ
كيف لم نبصرْ على أطرافِ غابتنا الذِّئاب
يتقاسمون دمَ الغزالَةْ؟
كنَّا نمارس رقصة الينبوع في سَفْحِ الجَبَلْ
وعدّونا في ليلنا ينمو كفُطْرٍ...
فجأةً، كَبُرَ العدوُّ
ابتاعَ من أطفالنا كيسَ الضَّبابْ
شعراءُ مخدوعون من تلقاء دهشتنا
نظنّ الأرضَ إرثَ جمالنا
ونقيمُ مملكةً ونُقْعِدُها على تفَّاحةٍ
سقَطَتْ زمانَ الصَّيد سهواً
من يد امرأةٍ تؤجّلنا وتسكُنُ في الذَّهَبْ
لنغادرَ اللَّيل البهيمَ مجرّةً وقَعَتْ نيازكُ
من تبعثُرِها وقد صدُمَتْ بفوضى من تَعَبْ

نبني لنا كوخاً جديداً قرب نهرٍ لاضفافَ له
ونخترعُ الزَّوارقَ من أصابعنا
ونسترضي إلهَ الخمرِ يسمَحُ للشفاهِ
بأن تبلّ خريفَها وتعيدَ تحريرَ العنَبْ
من سجنِه الحجريّ،
تمتلىءُ الخوابي بالحنينْ
شعراءُ، أَصلُ النَّار في مُدن الصَّقيعِ
يسارعون إلى الرُّجوع إلى أغانيهم
وينعتقون ممَّا كان جرَّرهمْ
ويبتدعون قَيداً ثانياً ليحطِّموهُ
وهمْ بَنَوا بُرْجَ الرؤى ليحاربوهُ
أتوا على وطن اللّغاتِ ليهجرُوهُ
تصعلكوا وتصعلكوا
لَمَّا بغى هذا الخرابُ المُهْلِكُ
لابدّ منهم
لابدَّ من فوضاهمُ حيناً،
ومن إقصائهمْ حيناً ليكتملَ البيانُ
لابدّ من تجميعهِمْ في وردةٍ حمراءَ

يضفرُها بعروته الزَّمانُ

لابدّ من تحصينهم بالحبِّ

حتَّى إنْ طغى حجرٌ عليهم

فتّوه بالحنانِ

وإنْ عصتْهُمْ مهرةٌ خضراءُ

طافوا سهلها

في قلبِ كلِّ مولّهٍ منهمْ حصانُ

فلتغفروا أخطاءهم حتَّى يُتِمَّ اللَّهُ هيبته

وتستدعي الرِّياحُ [illegible] من قلعة الذكرى

لتُنْبِتَ صخرةٌ حجَلاً

ويحملَ بالرَّبيع الأقحوانُ

لاتحرموهم من حصادِ جَمالِهِمْ

هم يحرسون دموعَهُمْ لتسيلَ ألطفَ من حروب القُبْحِ،

يقتاتون من صبَّار شهوتهم

لتبقى الأرْض أنظفَ عندما تخطو عليها

سيّداتٌ عندما يرهُزْنَ تنتصبُ الحدائقُ

والهواءُ يُضاءُ فيه الزَّعفرانُ

لا تهجروهم ... من بقيَّةِ هلوسات السِّحْرِهُمْ،

هم خارجَ الميزانِ
بعد صدى الطُّفولة يسكنونْ
يتأمَّلون الرُّعب في لَعِبِ الطَّبيعةِ
ثمَّ يقترحونَ أنْ يتدثَّروا بجنونهم
ليحلَّ في الوعيِ الأمانُ
لابدَّ منهم كيف كانوا، كيف كانوا.

* * *

ابــــداع

يواقيت

صالح محمود سلمان

-١-

ياقوتــة الشــذا

هي وردةٌ بالبابِ تهمسُ
هل سمعتَ صدى شذاها ؟
وهل اقتربتَ ضحىً شهاباً
من رؤاها ؟

(*) : صالح محمود سلمان : أديب وشاعر من سورية ، عضو اتحاد الكتاب العرب ، عضو جمعية الشعر . من دواوينه «مكاشفات العاشق»

هي نجمةٌ

هلاّ رشفتَ ولو قليلاً من سناها؟

قمراً على شفةِ الجلالِ

يطلُّ في خفرٍ لَماها .

وشذاً كما رؤيا البنفسجِ

في فضاءٍ من هوىً

يسري نداها .

هي جرحُ من ذهبوا بعيداً في الحنينِ

وما ارتضوا يوماً سواها .

هي هذه الأنفاسُ تصعدُ

من صدورِ الوجدِ ناشرةً أساها .

أنا لم أحبَّ سوى أحبّتها

ولكن ... ؟!

كيف ينكرُني هواها؟!

أتراكَ تعرف سرَّ غربتها ،

وقد غمرتْ على عَجَلٍ فتاها؟

هي وردةٌ في القلبِ تهمسُ

هل شممتَ شذا صداها ؟

-٢-

ياقوتة الرؤى

كأني عرفتُكِ من ألف عام
كأني شَهِدتُكِ صُبحاً بهياً رشيقَ القوام
يُديرُ علينا كؤوسَ الضِّياءِ
ويُغْضي إذا ما العيونُ رمتهُ بلحظٍ
ويركضُ، يركضُ صوبَ الغمامْ.
كأنَّ الذي بينَ قلبي
وأزهى البساتينِ في راحتيكِ
هديلُ اليمامْ
إذا ما بعثْتُ نشيدي إليكِ
وكان يُرَجِّعُ لحناً شجيّاً
أفيضي على وردةٍ في يديْه المُدامْ
وقولي: سلامٌ لهذا الصبيِّ كثيرِ الحنينِ
كثيرِ العثّارِ
كثيرِ الملامْ
عليك السَّلامْ

كأنّي عرفتُكِ من ألفِ خِصْبٍ

وألفِ يباسٍ

وألفِ قصيدةْ

ورحتُ أوزِّعُ قمحَ احتفالي

على بيدرٍ من أكفِّ الطيورِ

فتزقو سعيدةْ

فلا تتركيني وحيداً أعدُّ كؤوسَ انتظاري

وأنتِ وحيدةْ.

كأنّي رسمتُكِ نهراً صغيراً

أجيءُ إلى ضفتيهِ مساءً

لأقرأَ وجهاً كزهرةِ دِفلى

تدفُّ رويداً رويداً عليهِ

وتتركُ ظلاًّ

وإمّا رشفتُ ثُمالةَ صوتِكِ

لمّا تجلّى

وقلتُ: أُخبّيءُ في راحتيَّ طيوفَ الهيامْ

أفقتُ.

وكان الظلامُ يشدُّ على معصميَّ الظلامْ

كأني سمعتُ نداءً خفياً
يشدُّ إليهِ حديثَ الغصونْ .
وهمسَ الجفونْ
فألبسُ صوتَكِ وشياً جنياً
يجدِّدُ فيَّ فنونَ الجنونْ
وأسعى إليكِ
فإمَّا نشرتُ شراعَ الرحيل إلى مقلتيكِ
أفيضي عليه رخيَّ الكلامْ
وشدّي إليكِ خيوطَ اشتياقي
مروجاً من السَّوسنات الصّبَايا
وعرساً يفيءُ إليه الحَمَامْ
وصبّي سلافاً
إذا أعوزتْكِ العناقيدُ
هزّي إليكِ بجذعِ الفؤادِ
وقولي : سلامٌ
تهلُّ اليواقيتُ جاماً فجامْ
عليكِ .
عليهِ .
علينا .
السلامْ .

-٣-

ياقوتة المنى

عيناك في أُفُقِ القصيدةِ
تسكبانِ الضوءَ من ماءِ الحروفِ
وتشربانْ.
ويداك في بحرٍ من الصلَّوات مجذافانِ
هاشجرٌ يطلُّ على أصابعهِ الجُمانْ
والهمسُ في ركنٍ من الصبّواتِ
يقرأ ماتيسَّرَ من كتاب العشقِ
مأخوذاً إلى أقصى الحنانْ
ومَشَتْ على خدِّ القصيدةِ
نجمةٌ خضراءُ
- تدعوني إليها؟!
أم تُرى خمَّنتُ؟!
الكلماتُ مشرفةٌ على أفقٍ توردَّ.
واستطالَتْ بي يدانْ.

ابـــــداع

قصـــة

رسـالـة إلـى السـيدة مارتـان

عـارف حديفـة*

خفّت الخادمة إلى زوجها المتنبّه لكل طارىء، وأومأت أكثر مما تكلمت. أدرك قصدها على الفور، فتتبع السيدة التي خرجت فجأة ولم تقل شيئاً. ولما أدركها، رآها ماضية إلى الشاطىء طويلة ونحيلة. أطال النظر إليها، فلم يلحظ ما يُقلق، لذلك عاد إلى الزوجة للتكهّن. وكالعادة ظنّا أنهما توصلا إلى شيء...

(*) عارف حديفة: أديب وقاص من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. عضو جمعية الترجمة.

قال الزوج:

- البحر ... تحبُّ البحر ...

وكانت الزوجة قد سلمتها رسالة في الصباح، ورأت عينيها الذابلتين يلتمع في زرقتهما العميقة فرح خفيف. غير أنها، لما دخلت عليها بعد ساعات، أخفت عنها وجهها، وطلبت ألاَّ يزعجها أحد حتى عودة السيد.

ولم يعلم الخادمان إلا فيما بعد أن السيدة مارتان قد لجأت إلى الشاطىء دفعاً للأسى والذكريات التي ابتعثتها رسالة الصباح من الماضي البعيد ...

كانت في عز الأنوثة، وكان اليأس قد أخذ يدبُّ إلى روحها بعد أعوام على الزواج. وراودها عن يأسها حلم غريب، وهو أن تجد في سحر الشرق ما لم تجده في علم الغرب. ومنذ استقرت في السويداء، وأحاط معجبون ومحتفون بالجميلة الغريبة، أفضت إلى المترجم بما كانت تضمر. وهذا جرها فيما بعد إلى مواقف محرجة، ومشاهدات غريبة، وتصرفات شعرت بالتورط فيها مع ربات الطب الشعبي وأربابه، ولم تتابعها إلا فضولاً.

كان عقمها أقوى من العلم ومن السحر ...

وفكرت أخيراً في شيء سرعان ما كاشفت به زوجها.

- لِمَ لا نتبنَّى طفلاً؟

- أي طفل؟

- واحد من أبناء الضحايا ...

- ضحايانا أم ضحاياهم؟

- ضحاياهم.

أطرق، وأخفى ارتباكه. ولكنه أسرَّ الموافقة، فالمهمات الجسيمة لا تجيز الانشغال بالنزوات. وتابعت هي موضحة:

- يمكننا أن نختاره صغيراً، ونرسله إلى فرنسا للتعلم، وهناك ينسى كل شيء ...

- وإذا أنهى تعليمه ونحن هنا؟

- لن نبقى هنا . يمكن أن ننتقل إلى مستعمرة أخرى .

- أيرضيك هذا؟

- وهل يضيرك؟

- لا ، بالطبع .

وبعد لحظة إطراق سمعته يقول ، مستشهداً بالكتاب المقدس ، وكأنه يسوِّغ انصياعه للطلب : في كل ما تقوله لك سارة اسمع لقولها ...

وفي ذكرى المعركة الأولى ، خرجت السيدة مارتان مع زوجها الكولونيل شارل مارتان من دار الحكومة . كان بالانتظار في ساحة الدار المتربة الفسيحة رتل من الشاحنات الكبيرة تتقدمه سيارة فورد صغيرة وقف إلى جانبها مترجم وسائق آسيوي .

سلكت السيارات طريقاً متعرجة وعرة تحفُّ بها أشجار تين ورمان عجفاء ، ثم توغلت في غابة السفح الذي توارى ما وراءه من تلال وقرى . كانت السيارات تبطىء ، وتتمايل ، ثم تندفع في نزق مثيرة وسط خضرة الشجر ، وسواد البازلت ، سحباً كثيفة من الغبار ...

وصل الموكب إلى موقع المعركة عند الضحى . وكان في استقباله جمهرة من الفلاحين والتلاميذ الذين اصطفوا على جانبي الطريق المرشوش بالماء ، وهم يغنون أغانيهم ، يلوِّحون بأعلام فرنسية صغيرة يتوسطها بيرق القرية العريض .

ترجَّل الكولونيل ، وحيا المستقبلين واحداً واحداً . والكل مشدوهون من تلك المصافحات التي انتهت إليها المعارك الطاحنة ...

وقف مع زوجته وسط حلقة كبيرة من أهالي القريـة ، واستمعا إلى كلمات متلجلجة حيَّت أولئك الذين «ماتوا من أجل فرنسا» وأولئك الذين «ماتوا في ساحة الشرف» . بعد ذلك صعد الجميع بين صفين من الجند

إلى الربوة التي أقيم عليها النُصُب. وهناك استمعوا إلى عزف الأبواق الحزين...

بعد هذا الاحتفال البسيط، دُعي الضيف الكبير إلى وليمة فاخرة. تقبَّل الدعوة، وفي باله الأمومة المحرومة ضمن زحمة الأشياء التي كانت تشغله. وبعد الوليمة تجوَّل في أزقة القرية القديمة، وزار- ملبياً رغبة الزوجة - موقع كنيسة قديمة لم يبقَ منها إلا فنَاء مبلط؛ وقوس حجرية عليها كتابة لاتينية، وقواعد أعمدة مهشمة.

قال الزوج:

- الانكليزي بيركهاردت مرَّ في رحلته بالمكان في خريف ١٨١١، قال: إنه تعشَّى هنا حجلاً مشوياً... كانت القرية خربة غير مأهولة... تأملي أفعال الزمن، ياعزيزتي! إنها تثير أفكاراً ومشاعر مبهمة...

وعند العصر تمشوا في الطريق التي أتوا منها مستمتعين بالمساء اللطيف في أواخر تموز. وعلى مقربة من موقع المعركة، شاهدوا مجموعة من الأولاد يلعبون. توقفوا للتفرج. كان أحدهم، وهو في العاشرة، ينظِّم أترابه، ويقسمهم فريقين، ثم يبدؤون المبارزة بالعيدان. استمر اللعب دقائق. ولما تغلَّب فريق الولد، تعالت الصيحات... أثارت حركات الولد، وتصرفاته، اهتمام السيدة. ولم تزل تراقبه حتى لفتت انتباه المرافقين.

لاحظ الكولونيل ذلك. ومن غير أن يكشف أمرها، سأل عن الولد، فأخبروه أنه يتيم، وبلا معيل...

لم تفاجئه المصادفة حين تُرجم ما قيل. فحياته حافلة بالمصادفات العجيبة التي أنجته من الموت، أو نصرته على الذين حاربوه في بلاد الشام، أو خاصموه في مكاتب المفوضية...

سمعت الزوجة سؤال الزوج، وأصغت إلى الجواب بانتباه. ثم إنها فاجأته باستدعاء الولد. لم يتهيَّب الولد، أو يتردَّد، في تلبية النداء. حدَّقت إليه وهو يقترب حافي القدمين، ينفض قميصاً طويلاً حائل الزرقة، وطاقية

كانت فيما مضى بيضاء مطرزة. ولكن مظهر البؤس لم يحجب عن السيدة ما فيه من قوة ووسامة. وفيما كانت تداعب شعره المضفور، وتتأمل سعة الجبين والعينين، جرى هذا الحوار بينهما:

- ماذا تلعبون؟

- لعبة الحرب...

- وهل تحبون الحرب؟

- ... ...

- من هؤلاء، ومن أولئك؟

- هؤلاء نحن، وأولئك أنتم...

تبادلت السيدة النظرات مع المترجم، ثم ربتَّت على كتف الولد في حنوٍّ، وتركته يعود إلى لعبته التي توقفت. رمقته حين غادرت المكان. وأتبعها هو نظرة استفهام بريئة...

ودَّع الكولونيل مشيعيه، وعاد موكبه إلى السويداء. وفي الطريق قال المترجم على مسمع الزوجين:

- عندهم مثل معناه: إن لم تعلم ابنك يعلمْهُ الزمن...

في تلك الليلة نامت السيدة مارتان نوماً متقطعاً تخللته أحلام غلبت عليها ألوان العسل والحنطة، ورأت أنها تطير في سماء تعجّ بالطيور...

وبعد أيام عرفت من ديزي ديري، رئيس مصلحة الاستخبارات، كل ما يتعلق بالولد. كان والده ممن شملهم العفو بعد انتهاء الثورة. واضطر إلى التطوع في جيش الانتداب - شأن الكثير من الثوار الفقراء الذين لاقوا الكثير من المضايقات بعد أن ألقوا السلاح -، وترأس إحدى فصائل الفرسان. وبعد أشهر قتل في مناوشة مع لصوص المواشي على أطراف اللجاه. والولد الآن يعيش مع أمه في القرية بعد أن انفصل عنهما الأولاد الكبار، وانتقلوا إلى قرية أخرى.

طمأنها ديزي ديري أن إقناع الأم ليس صعباً ...

عندما أتت أم الولد به، سُرَّت السيدة مارتان للغاية. كانت الأم ربعة القامة، مهيبة، قوية المنطق. وكانت مقتنعة بأن على فرنسا أن تخفف من آثار المصائب التي أنزلتها بالأمهات. وبالطبع لم يخطر لها ما كان يدور في خلد السيدة الفرنسية. فلقد ساقها إلى ذلك حكمة العيش البائس على خبز الشعير والأعشاب البرية ...

تعبت السيدة مارتان من التمشي على الشاطيء، فجلست على مقعد تظلله شجرة وارفة. وراحت تتداعى عليها صور أخرى من باقي الحكاية: زيارتها للولد في مدينة تور، اصطحابها له إلى باريس، تجوالهما معاً في الشوارع والحدائق، دخولهما إلى متحف اللوفر، فرحه بما كان يرى، تفهمه لما كان يتعلم، رسائله التي لم تنقطع بعد عودته إلى سوريا، وانتقالهما إلى شمالي أفريقيا.

كانت أحياناً تعرب عن إعجابها بما في رسائله من عبارات ذكية طريفة، وعاطفة صادقة. وكان الكولونيل يتكلف المبالاة، ويقرأ الرسائل قراءة مختلفة. كان يتابع التطورات العامة من خلال انعكاساتها على حياة ذلك الشاب الذي تعهده صغيراً وكبيراً حتى أصبح ضابطاً، وكان يأمل في أن يكون، مع أمثاله من أبناء البلد، أعواناً مخلصين للإمبراطورية.

تذكرت عتابَهما له على اشتراكه في الحركة التي أخرجت الفرنسيين من السويداء في منتصف الأربعينات، وردَّه المتوازن: اعترافه بالجميل، وتعلقه بالوطن والحرية. كانت الحادثة أليمة، ولكن الكولونيل علّل ذلك بعد أن وصله تقرير عما حلَّ بالكومندان سارازان، فقال:

ودَّت السيدة مارتان لو انتهى سحر الساحر عند ذاك، وظلت الرسائل المفعمة بالبنوة تصل ... لقد كانت رسالة صديقتهما المشتركة في ذلك الصباح نهاية محزنة للعلاقة التي سعدت بها كثيراً طوال تلك السنوات الحافلة بالحروب، الحروب التي شغل بها زوجها، وكان يؤكد دوماً أنها رسالة، ولم ترها هي إلا مجرد قرصنة حديثة ...

كان الكولونيل قد تأخر عن موعد الغداء. ولما وصل استقبله الخادمان الأسودان عند البوابة، وأخبراه في ارتباك عن خروج السيدة إلى الشاطىء منذ ساعات. وحين دخل المنزل رأى نافذة البهو العريضة مفتوحة، وعلى الطاولة رأى رسالة. تناولها وراح يقرأ.

عزيزتي السيدة مارتان:

يؤسفني أن أنقل إليك نبأ استشهاد الضابط فوزي السويدي. لقد أصيب في معركة نجمة الصبح في العاشر من تموز الماضي بعد معارك ناجحة في مشمار هايردن وغيرها، ثم نُقل إلى مشفى القنيطرة، ولكن الإصابة كانت قاتلة.

وكان قبل ذلك قد جُرح في معركة باب السواد عند أبواب القدس، ونقل إلى دمشق. وفي فترة النقاهة قضينا وقتاً ممتعاً معاً. زرنا الكثير من الأصدقاء، وشاهدنا مع بعض زملائه من الضباط، فيلماً عن بطولات كولبيرغ في مقاومة جيش نابليون، وخرجنا متأثرين للغاية بما شاهدنا. تحدثنا عنك كثيراً. قال لي: إنك الابنة البارة للثورة الفرنسية، أما الكولونيل فهو الابن العاق... وحكى لي عن رحلته البحرية من بيروت إلى مرسيليا وهو في العاشرة، وعن زيارتك له في تور أوائل الثلاثينات، وعما رآه في باريس. وقد وصف لي لوحة ديلاكروا «الحرية تقود الشعوب» وصفاً دقيقاً ومؤثراً. وأراني صورتكما معاً على ضفة السين. يا للأيام كيف تمضي! كان صبياً صغيراً... ليتك رأيته وهو في عز الرجولة!

كان متشوقاً إلى العودة إلى فلسطين، ومتابعة القتال. وكانت حماسته لذلك لا تقلُّ عن تشاؤمه من النصر. قال: إن الإمكانات ضعيفة، والساسة العرب تافهون وفاسدون. ولكم سمعته يردد في أثناء تلك الأحاديث قول دانتون: السلطة فساد، والسلطة المطلقة فساد مطلق. لقد عرفت منه في تلك الأيام عن أوضاعنا وحكامنا ما لم أعرفه طيلة أعوام صداقتنا السابقة...

ومنذ يومين زارني أحد رفاقه في عصبة العمل القومي، وطلب مني أن أساعدهم في العمل بين الطلاب والنساء. ووجدت نفسي موافقة من غير تردد. يبدو لي أن منعطفات درب الحرية لا تنتهي... ومن لا يحمل صليبها ويتبعها لا يستحقها...

عسى أن نلتقي ذات يوم، يا عزيزتي. أبْلغي الكولونيل سلامي. أتمنّى له تقاعداً مريحاً بعد هذه الحياة الحافلة بالحروب للحفاظ على إمبراطورية متداعية، حسب تعبير فوزي...

كلتانا، يا صديقتي، قد فقدناه. أعدك بالمراسلة الدائمة مع تمنياتي لك بالعافية والسعادة.

صديقتك المخلصة

ناديا حداد

دمشق، ١٩٤٨/١١/١٠

طوى الكولونيل شارل مارتان الرسالة في بطء، ثم ألقاها على الطاولة. ومن النافذة المفتوحة على ميناء مدينة الجزائر، شاهد زوجته تتمشّى حذاء البحر الملتصق بالأفق الأزرق. ولما خرج للالتحاق بها، تصادمت في رأسه أول مرة أفكار ووقائع كثيرة تتعلق بالتقلبات المجهولة للأقدار...

حزيران/١٩٩٩

* * *

ابـــــداع

بـرج السـرطـان

أحمد سويدان

-١-

الليل موقع فذ للجريمة. الذين قالوا قديماً:

« احذر غدر الماء والنار والإنسان»

قصَّروا. إذ لو أضافوا لها : الليل . لاكتمل القول، فهو يسترها . يضيع أثرها ، وكذلك يساعد على طمرها .

(*) أحمد سويدان: أديب وقاص من سورية. ينشر أعماله في الدوريات المحلية والعربية.

حراس الليل كانوا - في أوائل هذا القرن وقبل مجيء الكهرباء - يلاحقون المشاة الذين لا يحملون فانوساً فهم واحد من ثلاثة :

- طالب جريمة أو سطو أو زنى .

في الجبانات قبور بلا شواهد فهي مجهولة مثل سكان الأحياء العشوائية، فأل التعريف ستبقى في كل اللغات للخواص والذوات وذلك في العالمين : - الأحياء والأموات .

في المقابر واجهات وخلفيات . ففي الواجهات توجد لوحات ذات أطر مذهبة أما في الخلفيات فيهجع الغلابة تحت مصاطبها .

في منتصف الليل تبدأ التجمعات ، وقبيل الفجر تتعالى الهمهمات، إنه الزحام والتراكم لم يعد أحد مرتاحاً في قبره ولم يعد متسع لأحد لمد الرجلين أو الوقوف أو القرفصة كما أن السكون تبخر والهدوء صار حلماً .

- ماذا تعمل؟

- لا أريد هاتين اليدين . سأخلعهما من مفاصلهما .

- أنت أنت!

- نعم .

- ماذا تعالج؟

- أعالج الركبتين للتخلص من الساقين .

- وأنت يا هذا؟

- لم أعد بحاجة إلى هذا الرأس!

- وأنت بالله . . اترك جارك!

- الزم مكانك . لا تتدخل .

- تكاد تنهيه .

- أدلك له بطنه. أبردها. لم يعد المكان يتسع.

الواقع أن الحالة لم تعد محتملة. صارت القامات تفيض. تأخذ لها أمكنة خارج الحفر. رنّ الهاتف في غرفة الحارس المذعور والذي يهم بالهرب وترك المقبرة.

- كيف حال الجو؟
- أنا هارب.
- لا تتحرك.
- لا قبل لي على التصدي.
- ماذا؟!
- هو الواقع. سأترك حذائي وأمضي حافياً.
- ماالذي يقع بالضبط؟
- في آخر المقبرة تجمعات تزحف، وربما تصل المحرس بعد قليل.
- إثبت في مكانك. إننا قادمون.

-٢-

نزل اثنان من سيارة سوداء عند وقوفها أمام دَخْلة. قرأ أحدهما على اللوحة اسم الزقاق وطابَقَه على العنوان الذي يحمله. مضيا في الزقاق. أمامهما مشت نظارتان سوداوان تسعيان على رجلين ثابتتين. قال المتقدم:

- أظن أن الدار باتت قريبة.
- هناك على اليمين.

الساعة تشير إلى الخامسة صباحاً. الطرقات خالية. النور والظلمة يتصارعان. سارا وهما يصدران وقعاً صاخباً وموزوناً من نعل حذائيهما الأسودين. طويلي: «البوز». الدار المقصودة باتت على خطوات.

وقفا أمام الباب. كانا يتلفتان حولهما. أحدهما تقدم ومد يده كي يضغط على الجرس. وصلتهما خربشة في ذات اللحظة. الشخص المتخلف نظر وراءه، وتراجع خطوات نحو القنطرة المقابلة ليقع على مصدر الحركة. رأى كلباً يفتش في كومة النفايات، ويهر على قطة تنفخ باتجاهه، وقد تجمعت وتحفزت.

عندما رأياه اتخذا هيئة الدفاع لأجل الهجوم. كل من موقعه.

الواقف أمام الباب ضغط مرة أخرى وهو ينظر إلى الجهة التي قصدها صاحبه.

أخيراً سمع وقع خطوات ثقيلة تتدحرج على درج خشبي وصوت أجش يؤكد أنه قادم.

— ٣ —

أبو محي الدين رأى حلماً الليلة الماضية، فاستبشر خيراً. إن أحلامه لا تخيب. إنها كالنقش في الحجر. قالت أم محي الدين عقب صلاة الصبح:

– هناك خبر. إن شاء الله خير. الدنيا قادمة على عيد. وهذا الخبر بشأن محي الدين. رأى أبو محي الدين نفسه وقد جلس على الكنبة العريضة في داره أمام البركة والنوفرة يرتدي قنبازه وطربوشه حليق الذقن، وللتو حفّ شاربه وشذّبه وأخذ حماماً ساخناً. قبل ذلك كان في مستودع الحبوب باع ثلاثة أطنان من الحمص بسعر مجز. عاد إلى البيت متعباً. فرحاً. مغبراً. أمام البركة والنافورة طلب النرجيلة فجاءته.

مضت أم محي الدين تغلي له القهوة. فجأة رأى على السطح شخصاً يصوِّب نحوه بندقية، ويطلق عليه طلقتين. أفاق مذعوراً يتمتم ويسمِّي ويتعوذ من الشيطان أم محي الدين هرولت وأحضرت كوب ماء. جرع فَلَان حلقه، وزال اليباس.

وهو ينزل آخر درّجة متجهاً نحو الباب قال لنفسه :

- يارب ! هذا هو الخبر . إجعل العاقبة مستورة .

- ٤ -

فتح الباب :

- هذا بيت الصناديقي؟

- نعم .

- أنت والده .

- نعم . خير إنشاء الله .

- أعطاك عمره .

- لا حول ولا قوة إلا بالله العظيم . والمطلوب .

- بعد ساعة سيتم دفنه في جبانة الحي .

- نعم .

- إذا أردتما - أنت وأمه - حضور الدفن فنحن هناك مهمتي التبليغ حسب الأصول .

الطارق ذو الوجه الممسوح والعينين المختبئتين وراء جناحي الغراب ، رأى في ملامح الأب نفس العينين الثابتتين ، والحاجبين الكثين والوجه المدورّ .

- يجب أن تتكلم .

صمت . .

- المرات الفائته أعطيتك فرصة .

صمت . .

- سترى الآن .

صفق بيديه . خاطبهم غاضباً :

- سأخرج الآن وأبدأ بتدخين هذه السيجارة .

- أمرك ...

- وعندما أنتهي من تدخينها يكون قد انتهى .

- أمرك ...

- ٥ -

- من بالباب يا رجّال؟

- لم أجد أحداً .

- أولاد الحرام . . ! منذ الفجر يلعبون بالجرس !

- أولاد بحاجة إلى تربية . همهم الإزعاج وإقلاق الراحة .

- الله ينتقم منهم . اللـه يحرمهم مـن ضـوء عيونهم . ألا أحضرُ لك فطوراً؟

- نفسي مصدومة .

- وأنا كذلك .

- أريد !

- ماذا تريد؟

- فنجان قهوة لأجل هذه السيجارة .

- يا رجّال « مو على بعضك» !

- أخاف انتكاسة صفقة الحمص . أعطُوني عربوناً

- لا تخف . كل شيء قسمة ونصيب .

أفكار غير متقاطعة

صقر خوري

أفكار غير متقاطعة، هي أفكار، تحاول أن تماهي ماهو كائن. بما يجب أن يكون. وقد صغتها في ثلاثة محاور هي: محور السلوكيات، ومحور الأسريات. ومحور أفكار غير مرتبة، وسنعرضها وفق هذا الترتيب:

* صقر خوري: باحث من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. عضو جمعية القصة والرواية. من مؤلفاته: «مكاشفات».

أولاً: السلوكيات

حيث يحاذي السلوك السلوك، دون أن يسوّغه، لأنه يسوّغ نفسه.. ودون أن يوافقه، لأنه متكامل الجذرية.. ودون أن يناقضه، لأنه يؤول مع مثيله، إلى مخارج متماثلة.. أي أنه لكل سلوك كمّه وكيفه، الذي يشكّل كلاً داخل الكل، دون أن يذوب في هذا الكل. إنه يحافظ على فردانيته، ليظل حجراً في المدماك، لايقوم المدماك به، ولكنه بالمقابل، لايقوم بدونه.. به، دون غيره، نحصل على معنىً، وبه، مع غيره، نحصل على الجملة المفيدة:

-١-

لكل عمر أخطاؤه، فأخطاء المراهقة أخطاء، ولكنها إذا تجاوزت عمرها إلى الأعمار الأخرى، تصبح أخطاء في النماء والبنية..

-٢-

الخطأ يتواتر مع الصواب، يصير خطراً إذا أصبح سلوكاً..

-٣-

لكل عمر سلوك، نرتفع عنه لأسباب، من بينها التفوّق.. وننخفض عنه لأسباب، من بينها نقص الكفاية، والمعيار هو، مدى انحراف السلوك، عن العمر الذي يقابله..

-٤-

السلوك صحيح، إذا أُسند وظيفياً.. إلى العقل، أو العاطفة، أو الغريزة، أو إلى الكل في آن.. والسلوك خاطىء، إذا تعذّر اسناده، أو إدخاله في نظام..

-٥-

السلوك خاطىء، إذا قام على قرار خاطىء، أو إجراء خاطىء، أو على كليهما معاً، وحينما يتكرر الخطأ في كل سلوك، يصبح البحث عن مستوى الذكاء والأداء، ضرورة لازمة.

-٦-

السقطة، حافز لنهوض جديد، شريطة أن لاتتجاوز آنها ومداها، لأنها عندئذ تصبح السلوك المستطاع، أو السلوك البديل، الموازي لقدراتنا الهابطة، وهذا تدجين لطاقاتنا الكامنة.

-٧-

الانحراف عن السلوك الطبيعي. انحراف درجة، وانحراف قيمة.. أما انحراف الدرجة، فهو قصور، أو حيدان عن المستوى الطبيعي.. وأما انحراف القيمة. فهو انحراف سلوكي حقيقي. يبدأ بالانحراف الاعتيادي، وينتهي بالانحراف المَرضي.

-٨-

هذه حريتي.. أو صرت في عمر الرشد.. أو لي شخصيتي المستقلة.. أو ماشابه ذلك.. عبارات تسويغية. لأنماط سلوكية خاطئة، لأن السلوكات الصحيحة، لاتحتاج إلى عبارات تسوّغها، إنها تدافع عن نفسها بصيغ اجرائية.

-٩-

إذا أردت أن تقوّم سلوك الانفعال، فانتظر حتى يذهب الانفعال ويبقى سلوكه.. عندها كم ستسخر من نفسك، حينما تتبرأ خجلاً من جلّ أعمالك الانفعالية.

-١٠-

سلوك الأذى قتلٌ للذات، وسلوك النفع محاباةٌ للذات، أما سلوك المحبة، فهو إعلاءٌ للذات.

-١١-

إذا تحكّم العقل بالسلوك، كان السلوك، سلوكاً عقلياً، سواء أكان سلوكاً صحيحاً أم خاطئاً، وإذا تحكمت العاطفة بالسلوك، يكون السلوك سلوكاً عاطفياً، سواء أكان صحيحاً أم خاطئاً. أما إذا تحكمت الغريزة

بالسلوك، فلايمكن أن يكون السلوك صحيحاً، اللهم فيما عدا السلوكات الغريزية بطبيعتها . .

-١٢-

لكل شخصية سلوك يماثلها . . يصبح السلوك مستهجناً . حينما لاينطبق السلوك على الشخصية، ولاالشخصية على السلوك .

-١٣-

السلوك التعويضي . يجب أن يكون سلوكاً طارئاً، وإلا أصبح بديلاً للسلوك الطبيعي . وإذا كانت السمة الأساسية للسلوك الطبيعي، أنه سلوك إنتاجي، فسمة السلوك التعويضي . إنه سلوك غير انتاجي، مثله مثل سلوك النكوص .

-١٤-

الانسان الاعتيادي، يسلك السلوك المتوقع من أمثاله، والانسان المتفوق، يسلك سلوكاً أرقى من السلوك المتوقع من أمثاله، أما الإنسان المتخلف فيسلك سلوكاً، أدنى من السلوك المتوقع من أمثاله .

-١٥-

أنت انسان سوي، إذا تطابق سلوكك مع السلوكات السوية لأمثالك . أما إذا انحرف عن سلوكات أمثالك السوية، فأنت انسان منحرف؛ بمقدار هذا الانحراف .

-١٦-

السلوك الطبيعي، سلوك معلن، يظل سرياً لأجَل، لأسباب تخصه، أو تخص أحد أطرافه، أو لأسباب إجرائية، أما ما عدا ذلك، فإن إخفاءه، إما لعيب فيه، أو في أحد أطرافه .

-١٧-

سلوك خاطيء، السلوك الذي تخجل منه أمام الناس، أما السلوك الذي تخجل منه أمام نفسك، فهو السلوك الأرذل . .

-١٨-

سلوكك الطبيعي، هو السلوك الذي يعادلك، عمراً ونضجاً، أما ماعدا ذلك، فهو سلوك انفعالي، سداه العاطفة، ولحمته الغريزة.

-١٩-

الكذب سلوك جبان.. والنفاق سلوك مخادع.. والإدعاء سلوك الضعفاء.. والنميمة سلوك فاسد، والخيانة سلوك شرير، لأن قلة الأمانة هي السلوك الذي لايبقي ولايذر.

-٢٠-

التربية الصحيحة، هي التي تربي شخصية متوازنة، لايتطاول فيها ماهو عقلي، على ماهو عاطفي، ولاماهو عاطفي، على ماهو غريزي..

-٢١-

والتربية الصحيحة، ليست هي التي تربي أنماطاً سلوكية راقية، بل هي التي تربي كفايات البنية، التي تصدر عنها تلقائياً، الأنماط السلوكية الراقية.

-٢٢-

لكل مرحلة عمرية مهامها الأساسية، التي لاتصلح لمرحلة سابقة، لأن تلك لها مهامها الأبسط.. ولالمرحلة لاحقة، لأن لهذه مهامها الأعقد.. أما إشغال المرحلة بمهام ثانوية دخيلة على المرحلة، فهو هدر غير مبرر للوقت والجهد.

-٢٣-

السقطة، كبوة حصان، أو نبوة مهند، تصير سقوطاً إذا تكررت، أو استدامت، لأنها تعبّر -عندئذ- عن واقع حال.

-٢٤-

رفع شعارات: الحياة لاتطاق، والحل المثالي هو الخلاص فيها، وهكذا.. ليست شعارات هروبية وحسب، ولافشلاً في التكيّف والتكييف وليس غير، ولاأساليب مخجلة لكسب ودّ الآخرين وعطفه. وإنما هي إعلانٌ مجاني، عن قصور في الكفاية، استحال استدراكه.

-٢٥-

الناجح يفرح، لأنه لايوجد أمامه من يدفعه إلى الخلف . . أما الفاشل فيفرح، لأنه لايوجد خلفه من يدفعه إلى الأمام.

-٢٦-

كلما احتاجك الناس أكثر، اقتربوا منك أكثر، والعكس صحيح تماماً، وحتى تستقيم المعادلة، يجب أن تسود العلاقات المتساوية بين الناس.

ثمة تربيات تقوم على العاطفة الخالصة، وثمة تربيات تقوم على العقل الخالص- أما التربية الصحيحة، فهي التي تقوم على العواطف المتعقلة، لأن مجرد العاطفة تفكيك للشخصية، ومجرد العقل ارهاص لها، وفي كلا الحالتين، تفقد الشخصية توازنها.

-٢٧-

أفشل الناس، هم الذين يخطئون في ترتيب الأولويات. وافشلهم اطلاقاً، هم الذين يرتبونها حسب رغباتهم، وليس حسب ما يجب أن يكون.

-٢٨-

النجاح في العمل نجاح.

أما النجاح في العمل والمعاملة، فهو التفوّق . .

-٢٩-

الفشل الأول مدعاة للنهوض، أما إذا تكرر، فهو دليل نقص في الكفاية، وعلو فوق مانحن.

-٣٠-

هناك من يخطيء أخطاء صغيرة، فيحاول اصلاحها بأخطاء أكبر منها، وهناك من يخطيء أخطاء كبيرة، تصبح صغيرة. لدى إصلاحها. ومن هنا، فإن الجاهل يكبّر الخطأ الصغير بجهله، والعاقل يصغّر الخطأ الكبير بعقله.

-٣١-

إذا أردت أن تربي تربية صحيحة، فاقلع عن النصح والإرشاد، وعلّم السلوك بالسلوك.

-٣٢-

قيل: من لايُربى تربية صحيحة، لايعرف كيف يربي تربية صحيحة.

-٣٣-

إذا أردت أن تطاع، فلاتمنع الآخر، عما منحته لنفسك.

-٣٤-

أسوأ أنواع الدفاع عن النفس، التحلل من الخطأ واسناده إلى الآخر.

-٣٥-

إذا عاملت الآخرين، بأقل مما هو مطلوب منك ظلمتهم، وإن عاملتهم بأكثر مما هو مطلوب منك ظلمت نفسك.

-٣٦-

يسلك سلوك النكوص، من كان ماضيه أغنى من حاضره، أما من كان حاضره أغنى من ماضيه، فيسلك سلوك الإقدام.

ثانياً: أسريات

الأسريات، هي العلاقات التي يحكمها الضمير، وهي لذلك تعلو فوق القانون، وهذه هي مشكلتها. ذلك إنك لاتستطيع أن تتعاطى معها كما مع غيرها. أولاً لأن علاقات الرحم تحول دون ذلك، وثانياً لأن أحكام الضمير التي تؤول إليها، تخرّش صفاء هذه العلاقات. ولذا كانت الحكمة، في عدم الوقوع فيها، ومن ثم في كيفية التعاطي معها، لأنها إذا تجاوزت أحكام الضمير إلى أحكام القانون، تقطع كل الأواصر، التي تصل القريب بالقريب. . ولنتصور بعدها، كيف يصبح طعم الحياة، إذا خلت من دفء العلاقات الحميمة، التي تشدّ القريب إلى القريب.

« أســريــات »

-١-

عرفت الكثير من الآباء، وقرأت عن الكثير منهم، وعــرفت الكثير من الأبناء، وقرأت عن الكثيـر منهم، ومثلمـا يخطىء هؤلاء، يخطىء أولئك، والفارق، في كلا الجانبين، بين من يخطىء، ويعرف أنه يخطىء، ويصحح خطأه، وبين، من يخطىء، ولايعرف أنه يخطىء، ويتمادى فيه.

-٢-

السلوك الطبيعي، أن يبالغ الأبناء في حـب الآبـاء وتقـديرهم، أما إذا حاولوا، قاصدين، أم عن غير قصد، اثبات العكس، والعكس غير صحيح، فالخلل فيهم، وليس في الآباء، لأن سلوك الجحود عندهم، ليس له مسوغات.

-٣-

أسوأ الآباء، الأب المتسلط، وأسوأ الأبناء، الابن العاق..

-٤-

اذا تعاكست صفات الأبناء. تماماً مع صفات الآباء، فما معنى الحديث عن الوراثة.

-٥-

يمكن أن يكره الأبناء آباءهم، ويسيئوا إليهم، ولاعكس، لأن الأبناء فلذات أكباد الآباء، أما الآباء فليسوا فلذات أكباد أبنائهم. وبنـاء عليه، فإن التضحية والفداء من جانب الآباء، أكثر وأعمق منها من جانب الأبناء، ومن هنا المثل السائد: «قلبي على ولدي، وقلب ولدي على الحجر».

-٦-

بادل ابنك الأخذ والعطاء، لا لتسترد باليسرى مادفعته باليمنى، ولكن لتعلمه كيف يعيش المحبة.

-٧-

إذا سمح الابن لنفسه أن يجرّح أباه، بمافيه، أو بما ليس فيه، سمح لنفسه أن يخرق قدسية العلاقة بين الابن والأب.

-٨-

ارتباط الأبناء بأسرهم، ارتباط طبيعي، يصبح وظيفياً، إذا أصبح واجباً..

-٩-

لا مجال للحديث عن قيم أسرية، إذا استقل الأبناء عن أسرهم، لأنهم استقلوا اقتصادياً وليس غير..

-١٠-

الإسراف إفراط، والتقتير تفريط، وكلاهما غير أخلاقي، وغير مرغوب فيه، ماهو أخلاقي ومرغوب فيه، هو الاعتدال، وما يضايق الآباء، ليس الإسراف في ذاته، وإنما السلوكات التي أدّت إليه.

-١١-

تقدير الآباء للأبناء، بالحرص على مصالح الأبناء وترشيدها.. تقدير الأبناء للآباء، بالحرص على هذه المصالح، بعدم هدر الوقت والجهد. أما الاكتفاء بتبادل المواقف العاطفية، والكلمات الرنّانة، كمظاهر للاحترام والحب والتقدير، فهي مواقف خادعة.

-١٢-

يجنح الأبناء إلى الانفلات باسم الحرية، ويجنح الآباء إلى التسلّط باسم التربية، ولكن، الحرية بلا أقفال، عبث وتهوّر. والتسلط، يحقق ذوات الآباء، على حساب الأبناء.

-١٣-

أسوأ سلوكات الأبناء. سلوك التمرد، والأسوأ منه اعطاؤه المشروعية، بإعطائه هذا الاسم أو ذاك، من صفات الحياة الفاعلة، فالإرادة ترفض التمرد، والتمرد ينفيها..

-١٤-

يخيب رجاء الآباء بأبنائهم، حينما تتدنى جداراتهم عن جدارات أمثالهم، ويذرفون دموع الحسرة، حينما لايملك أبناؤهم أية جدارة.

-١٥-

يفرح الآباء إذا نجحوا في جمع المال، وبلوغ الجاه، والقبول الاجتماعي. ولكن نشوتهم تبلغ مداها، إذا تجاوزهم أبناؤهم.

-١٦-

الأخوة قبل الزواج، غيرهم بعده، ليس الزواج الذي يغيرهم أولاً، وإنما الزوجات الناشزات.

-١٧-

الاختلاف بين أخ وأخ، اختلاف في الوراثات، أو في المكتسبات، أو في كليهما، وإذا كان اختلاف المكتسبات، اختلافاً في الدرجة، وكان اختلاف الوراثات، اختلافاً في المنحى، فإن اختلاف الوراثات والتربيات معاً، هو الذي لايبقي أي شيء مشترك بين الأخوين.

-١٨-

الأخ يكمّل أخاه، كما البنيان المرصوص، وإن حدث خلاف ذلك. يُنظر إلى الخلل في أحد الأخوين. أو في كليهما.

الأسرة يجب أن تتكامل، تكامل أعضاء الجسد، وكما أنه إذا حدث خلل في أي عضو، يعمّ الخلل أعضاء الجسد، كذلك يعمّ الخلل كل أواصر الأسرة، إذا اختل سلوك أحد أفرادها..

-٢٠-

صداقة تُقارب بين متباعدين، خيرٌ من أخوة تُباعد بين متقاربين.

-٢١-

الزوجة الفاضلة تثبّت أركان الأسرة، أما الزوجة الناشزة، فتقتلع بنيان الأسرة من الجذور.

-٢٢-

إذا غلبك أخوك تشعر بالمرارة، أما إذا غلبت أخاك فالمرارة أعمق..

-٢٣-

إذا جار عليك أخوك تتخاصم معه، أما إذا جرت عليه، فتتخاصم مع نفسك..

-٢٤-

أصعب المشاكل بالإطلاق، هي التي تقع بينك وبين أخيك، أو الأقربين، ليس لأن هذه المشاكل كبيرة في حدّ ذاتها، وإنما لأنك لاتستطيع أن تتعاطى معها بالطرق المألوفة، إن علاقة الرحم لاتسمح بذلك.

-٢٥-

لاتظهر الفضيلة بين أخوين متسامحين، كما لاتظهر بين أخوين غير متسامحين وإنما تظهر الفضيلة والرذيلة. بأجلى صورهما، بين أخ متسامح، وآخر غير متسامح.

-٢٦-

الطبيعي أن يتسامح الأخ مع أخيه، وغير الطبيعي أن يحقد الأخ على أخيه، لأن الحقد بين الأعداء غير محمود، فكيف بين الأخوة.

-٢٧-

يخطيء الأخ مع أخيه، كما يخطيء مع كل الناس، ولكنه يبتر الثدي الذي رضع منه، حينما يتجنّى على أخيه زوراً وبهتاناً..

-٢٨-

يقطع الأخ أواصر الرحم مع أخيه، حينما يُعلي مايريد، على مايجب أن يكون.

-٢٩-

النصب والتزوير والخداع، تُسقط صاحبها إلى الدَرَك الأسفل، إذا كانت بين أي انسان وأي انسان، أما إذا كانت بين أخ وأخيه، فإنها تُخرج الأخ المتجني من دائرة كل ماهو انساني..

-٣٠-

أسوأ الأخوة قد يفرح، إذا غالب أخاه لوقت، ولكنه يظل يتألم كل الوقت، رغم الموات الذي أصاب ضميره.

-٣١-

كن أخاً صالحا، تربح أخاك الصالح، أما الأخ السيء، فلايمكن أن تربحه، إلا إذا ربح هو نفسه.

-٣٢-

تتغير القيم، من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، فتتغلّب القيم المادية على المعنوية أو العكس، أما قيم الأسرة، فيجب أن تظل مقدسة، ولاتقبل التغيير والتبديل. لأن الأسرة بدأت أباً وأماً وأبناء، وستبقى أباً وأماً وأبناء، وبين الأب والأم والأبناء، لامكان للمفاضلة والتفضيل.

-٣٣-

إذا كان علينا أن نبحث عن الجار قبل الدار، وإذا كان الجار القريب خيرٌ من الأخ البعيد، كان الحديث عن الجار، في صلب العلاقات الأسرية.

-٣٤-

يشاطرك جارك النصف المريح من الحياة، فإن كان جاراً فاضلاً، ربحت النصف الآخر، وإن كان سيئاً، خسرت النصفين.

-٣٥-

لاتخشَ فقر الجار ولاغناه، ولاضعفه أو قوته، ولاجاهه أو تواضعه. ولاحقده أو تسامحه، ولاانطواءه أو انبساطه، اخشَ جهله، ثم جهله، ثم جهله.. إن الجهل يخرجه من دائرة العلاقات الإنسانية.

-٣٦-

يسيء الجار عن حسن نية، ويسيء عن سوء نيّة. واجبك في الحالتين، أن تردّ الإساءة بالحسنى، فإذا أمعن. دعْه وابحث عن جار آخر، حتى لاتفسد حياتك بالعلاقات الخاطئة.

-٣٧-

اجعل من الجار الجيّد، قدوة للجار الفاسد، فإن امتثل. ربحت الجارين. وإن لا، لم تخسر شيئاً، لأنك لفظت الثمر الفاسد..

ثالثاً: أفكار غير مرتبة

أفكار غير مرتبة، هي مخرجات التأملات العفوية، للفكر الطليق. عبر التراكمات الزمانية المكانية، المتقاربة أو المتباعدة، وهي متجاورة إلى حدّ الاندماج، أو متفارقة إلى حدّ التشتت، أو بين بين، ومنطقيـة وضعهـا تحت عنوان يؤطرها، هو أنهـا تعبّـر عن الحـالة النفس- عـقليـة. للحظة ولادتها.

وكونهـا -مجتمعـة- تصطنـع مناخـاً، مشبعـاً حتـى الارتـواء، بما هو ايجابي، وبما يجب أن يكون..

«أفكار غير مرتبة»

-١-

قوّة الإرادة، تتجلى في المرونة. وفي حسن التكيّف والتكييـف،. أما ضعف الإرادة، فإن أظهر مظاهره، التصلب والمكابرة، مقتل الشباب الدائم.

-٢-

قوة الشخصية، في قدرتك على الظهور كمـا أنـت، لاكمـا تريد أن تكون، ولاكما يريدك الآخرون أن تكون.

-٣-

قالوا: من الأقوى: قوي يخجل، أم ضعيف لايخجل؟!.

فقلت: خجل القـوي هـو القـوة، أمـا قلـة خجـل الضـعيف. فهي النقيصة الانسانية.

-٤-

الإغراءات مصيدة النفوس الضعيفة . . أما الشخصيات المتماسكة، فإن إغراءها يزيدها تماسكاً.

-٥-

أقوى الإغراءات، هي التي تحاكي غرائزنا، لأن غرائزنا هي مواطن الضعف فينا.

-٦-

الطمع إذا تجاوز حدوده، يصادر الشخصية، والشخصية المصادرة، رهينة انفعالها.

-٧-

نتفق مع الآخر، إذا تماثلت سمات شخصيتنا، مع سمات شخصية الآخر، ونبقى على الحياد مع الآخر، حينما لاتتفق سمات شخصيتنا مع سمات شخصية الآخر، إلا أنها لاتناقضها. ونختلف مع الآخر إذا تنافرت سمات شخصيتنا، مع سمات شخصية الآخر.

-٨-

الطبع أو المزاج، يقرّب الإنسان من الآخرين، أو يباعده عنهم. يمكن أن نخفف من حدته، في كل الاتجاهات، إذا ربطنا غرائزنا بعواطفنا السامية.

-٩-

الغريزة، دون العقل والعاطفة، مثل حصان بلاكوابح، والعاطفة، دون العقل والغريزة مثل جملة دون مبتدأ ولاخبر . .

والعقل دون العاطفة والغريزة مثل حصان كبلته الكوابح.

-١٠-

الأفكار الخاطئة تتسلل إلى كل العقول، ولكنها لاتعشش إلا في العقول الغثّة. أما العقول المتفوقة، فتلفظ كل ما هو غير استثنائي.

-١١-

العقل نظام الحياة، والعاطفة فاكهتها، أما الغريزة فهي ملح الحياة، الذي إن زاد عن حدّه صادر العقل والعاطفة، وإن نقص عن حده، صادره العقل والعاطفة، وصار طعم الحياة فاتراً.

-١٢-

كلما علت الأصوات، خفتت الأفكار، لأن الأفكار لاتنمو، حيث الصخب والضجيج.

-١٣-

من لايحسن ترتيب الأولويات، يعوزه المنطق، ومن يعوزه المنطق، يعوزه العقل، لأن كل عمليات المنطق، عمليات عقلية.

-١٤-

لكل انسان منطق خاص، يتماهى مع المنطق العام من جهات، فيكون منطقاً متلائماً.. ويجانفه من جهات، فيكون منطقاً متفرّداً أو مفارقاً، والمنطق الأفضل، هو الذي يجمع المنطقين في كلٍ منسجم.

-١٥-

من يثبت جدارته في زمان ومكان معينين، يمكن أن يثبت جدارته في كل الأمكنة والأزمنة، إذا كانت جدارته أصالة فيه. أما إذا كانت جدارة طفرة، أو نزوة عارضة، فهي استثناء على القاعدة ليس غير..

-١٦-

اذا رغبت أن تعرف من أنت، فقارن بين ما أنت عليه، وما يجب أن تكون، فإذا كان الفارق فارق درجة، يمكنك أن تلحق. أما إذا كان الفارق فارق منحى، فعليك أن تعود إلى البدايات.

-١٧-

وفقّ بين ماترتاح إليه، لأنه يحقق ذاتك، وبين ماترتاح إليه، لأنه مايجب أن يكون، وتجنّب ماترتاح إليه لأنه مريح، لأن الحياة تصبح فاترة، إذا خلت من ارهاصات التحدي.

-١٨-

تجنّب الذين يقبلونك كما أنت، لأنهم دونيون، أو يفضلون الدونية فيك. أما الذين يرفضون استقرارك على حال مستقرة، فهؤلاء يضعونك في دائرة الطموح المرغوب فيه..

-١٩-

إذا خسرت الخارج، تلوذ بالداخل، أما إذا خسرت الداخل، فلايبقى لك خارج، فخسارة الذات، هي الخسارة التي لاتعوّض.

-٢٠-

الأنانية، إعلاء الذات على الآخر، والغيرية، إعلاء الذات من أجل الآخر. ولذا فإنك كلما أعطيت الأنانيين ازدادوا جحوداً، مثل أرض قاحلة، يزيدها الغيث يباساً. في حين أنك كلما أخذت من الغيريين ازدادوا عطاءً، مثل الورود، التي كلما حركتها، ازدادت فوحاً.

-٢١-

من لايقول لا، لايعرف أن يقول نعم، ومن لايعرف أن يقول نعم، يفقد الـ لا والـ نعم.

-٢٢-

معرفة ذاتك؛ تقيك من انحرافين: الاتجاه نحو مالاتستطيع. والاتجاه نحو المتحقق.

-٢٣-

أنت في الوضع غير الملائم، حينما تضحّي بأغلى الأشياء، من أجل أنحس الأشياء.

-٢٤-

الموت بين أحياء، أفضل من الحياة بين أموات.

-٢٥-

ضحٍّ بأغلى ماتملك، عدا فكرك، لأن انسانيتك في فكرك.

-٢٦-

ينمو الفكر، إذا تعايش مع أفكار تتفوق عليه. ويستقر، إذا تعايش مع أفكار تماثله. ولكنه يتراجع، إذا تعايش مع أفكار دون السوية.

-٢٧-

ينمو الفكر، إذا أخذ مايحتاج إليه من الفكر الآخر، ولكنه يتراجع إذا أخذ كل شيء من الفكر الآخر.

-٢٨-

الحرية، إذا استخدمها الأحرار، صارت حضارة، وإذا استخدمها الجهلاء، صارت عبئاً على الحضارة.

-٢٩-

الحرية، ديمقراطية الشعوب المتحضّرة، وديكتاتورية الشعوب المتخلفة.

-٣٠-

الحرية، يُنضجها المُضطهدون، ويصادرها الانتهازيون.

-٣١-

لايوجد أحرارٌ وعبيد، وإنما يوجد عبيد لهذه القيمة، وعبيد لتلك.

-٣٢-

إذا أردت أن تكون حراً- ولو بمقاييسك الخاصة- فلا تغرف بمكيالك، ولا بمكيال الآخرين. وإنما بمكيال الحقيقة الخالصة،.

-٣٣-

الحرية، إذا تجاوزت الآخرين، صارت قيداً لهم.

وإن قصرت عنهم، صارت قيداً لك.

-٣٤-

إذا شئت أن تكون حراً، بأقل قدر من التكيفات، فلاترتّب عناصر شخصيتك، ترتيباً قبلياً، ولاموضوعياً، بل ترتيباً عفوياً، فحين تستدعي اللحظة العقل، كن عقلياً، وكذا حين تستدعي العاطفة أو الغريزة.

-٣٥-

البعض يمارسون الحرية، ليرضوا الخارج، أو ليقهروا الداخل، وينسون أن الانسجام هو الشرط الكافي للحرية.

-٣٦-

كن ظالماً، أو جاهلاً، أو أنانياً، أو متسلطاً. أو جباناً، أو مبذراً، أو مقتراً، أو متديناً، أو ملحداً، أو كن ماشئت أن تكون، ولكن لاتكن لئيماً، لأنه، يمكن أن يصير الظالم مظلوماً، والجاهل عارفاً، والأناني غيرياً، والمتسلط ديمقراطياً، والجبان شجاعاً، والمتهور متعقلاً، والمبذّر مقتراً، والمقتّر مبذراً، والمتدين ملحداً، والملحد متديناً، أما اللئيم، فلايمكن أن يصير إلا لئيماً..

-٣٧-

العمل أخلاقي، إذا كان الهدف أخلاقياً، وكذا الأداء، وإذا فسد أحدهما فسد الآخر . .

-٣٨-

لايكفي أن يكون العمل نافعاً، ليكون أخلاقياً، وإنما يجب أن يكون نافعاً من جهة، وغير ضار لأحد، من جهة أخرى . .

-٣٩-

أنت أخلاقي، إذا لم تقبل أن يعولك أحد، وأخلاقي جداً إذا علت إلى جانبك أحداً، ولكنك غير أخلاقي، إذا قبلت أن يعولك أحد.

-٤٠-

لايمكن أن تكون أخلاقياً. وغير أخلاقي، في آن واحد، لأن القيمتين المتنافرتين لاتتعايشان.

-٤١-

إذا فسدت الوسائل، تصلحها النوايا، أما إذا فسدت النوايا، فلايصلحها شيء.

-٤٢-

السهر، والتدخين، والمشروب، والنساء. أربع أثافٍ، لأربعة مقاتل، لإنسانية الانسان.

-١٣-

أشفقُ على:

- من يباهي بما يخجل منه الناس.
- ومن يلهث وراء ما تعافه الناس.
- ومن تقصر مداركه عن معرفة الحد الأدنى لمعارف الناس.

وبالمقابل احترم من :

- يترفّع عما يتكالب عليه الناس .

- يترفّع عما يفاخر فيه الناس .

- يعرف مالايعرفه الناس .

-٤٤-

نربح أحياناً، في صفقات رابحة، ونخسر أحياناً، في صفقات خاسرة، والعبرة ليست في كم ربحنا، أو كم خسرنا، العبرة في، كيف ربحنا، وكيف خسرنا . .

-٤٥-

طريق الصواب واحدة، أما طرق الخطأ فلاتحصى . . ولذلك فإن الأكثرية تغريها الطرق المتعددة، عن الطريق التي لايسلكها سوى الخاصة .

-٤٦-

حينما ينحرف أطراف السلوك، يُلبسون الخطأ لبوس الصواب، والصواب لبوس الخطأ، وكشف الخطأ في كلا الجانبين مهمة أخلاقية .

-٤٧-

الخطأ يزول تلقائياً . لأن عناصره غير متآلفة . وتتآكل من الداخل .

-٤٨-

من يعمل ويخطىء، أفضل ممن يحصي أخطاء الآخرين .

-٤٩-

راهن على أفعال الآخرين، ولاتراهن على أقوالهم، لأن الأقوال، عملة تعوزها البراءة .

-٥٠-

من يخطىء يعوزه الصواب، ومن لايخطىء، يعوزه الفعل.

-٥١-

لاأفضلّ الذين يسلمّون قبل الجدل، وبالمقابل. لاأفضلّ الذين يعاندون بعد الجدل..

-٥٢-

من يفعل الكبائر، تصبح الصغائر بالنسبة إليه أموراً اعتيادية..

-٥٣-

هناك من هم مشغولون بما يشغلهم. وهناك من هم مشغولون بما يشغلهم عن الشغل..

-٥٤-

من يحمل هموم الناس، لايوزع همومه على الناس.

-٥٥-

هناك من يعتبر الطيبة، شيئاً من الغباء، وهناك من يعتبر الغباء شيئاً من الطيبة، غير أن الطيبة أسمى من الغباء، والغباء أدنى من الطيبة.

-٥٦-

الكبير يذكّرك ببداياته الصغيرة، فيكبر فيها، والصغير يذكرك بنهاياته الكبيرة، فيصغر فيها.

-٥٧-

هناك من يحاول ولايستطيع، ثم يحاول ولايستطيع. أن يسجّل موقفاً واحداً يحترمه فيه الناس، وبدلاً من أن يلوم سفاهته، يلوم حكمة الآخرين..

آخر الكلام
وحديث الذات عن الذات

-١-

ليس كاتباً من يكتب ليملأ فراغاً، أو يؤدي واجباً. الكاتب هو من يكتب ليشبع ميلاً دافقاً، ويتابع معرفة تتلوها معرفة..

-٢-

وليس كاتباً، من يكتب عكس مايسلك، ويسلك عكس مايكتب..

-٣-

الكتابة إبداع، من مدخلاتها إلى مخرجاتها. تصبح مهنة، إذا وضعت داخل أي اطار.

-٤-

ومثلها الكاتب، الذي إن لم يكسر الحدود بينه وبين المطلق. يصبح رهينة ماهو كائن..

-٥-

يتساوى الكاتب مع الآخرين في قراءة الماضي والحاضر، ولكنه يسبقهم في حدس المستقبل..

-٦-

إذا لم يكن الكاتب الذي يكتب، على مسافة من القارىء الذي يقرأ.. فلا الكاتب كتب، ولاالقارىء قرأ..

* * *

المكونات الثقافية للأديب يحيى حقي

علاء الدين رمضان السيد

يحيى حقي (١٩٠٥ - ١٩٩٢م) صرح أدبي كبير؛ساهم في بنائه مؤثرات ومصادر ثقافية منوعة. استمد منها تواجده الفكري ومبرراته الإبداعية. تلك المصادر والمؤثرات - على أهميتها - لم تلق العناية من الباحثين لدراستها؛ فظلت ثغرة تَحُولُ بينه وبين فهم القراء، لما يكتبه فهماً مثالياً؛ لذلك حاولت جمع شتات تلك المصادر والمؤثرات،

(*) علاء الدين رمضان السيد: باحث من القطر المصري الشقيق. له عدة مساهمات على صفحات مجلة المعرفة. وله عدة مؤلفات منشورة.

وأنماط تأثيرها؛ لتكون المعين لنا في معاودة قراءة أعمال يحيى حقي ومدراستها.

١ - عصره والمعطيات الاجتماعية والثقافية لذلك العصر:

تتمتع مصر بموقع جغرافي متميز، بين قارات ثلاث هي آسيا وأوروبا وأفريقيا؛ قرَّبها ذلك من مراكز الحضارات الكبرى عبر التاريخ ولها تاريخها الطويل الحافل، فهي من أقدم حضارات العالم وأكثرها اتصالاً؛ وعبر هذا التاريخ الممتد، مرت مصر وشعبها بفترات ازدهار تألَّقتْ فيها في طليعة بلاد العالم القديم والوسيط، كما عانت حقبة اندحار وانكسار، جاء بها التدخل الأجنبي والاستعمار من مصادر شتى، تركت في نفوس المصريين ومجتمعهم آثاراً غائرة [١].

في غمار هذا المعترك تعرضت مصر لمؤثرات ثقافية مُعَقَّدة ومتباينة، تفاعلت معها وبها فأخذت وأعطت، وفي مقدمة هذه المؤثرات: الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون بونابرت (١٧٩٨ - ١٨٠١م)، التي كانت بداية التلامس الشعبي بين الحضارة الغربية الوافدة والحضارة المصرية التي تحاول اكتشاف مقوماتها، بعد هدأة مئات الأعوام في كهوف مظلمة من المتعاقبات السياسية التي فرضت على هذا المجتمع عزلته؛ وظهرت أقدم مدينة في التاريخ بفك طلاسم «حجر رشيد»، وطرحت معطيات الحملة في الحياة الثقافية المصرية أسئلة من نوع: من نحن؟ هل في استطاعتنا أن نتقدم، هل بالاستعارة، أو أن تنبعث من داخل حياة هذه الأمة نهضتها وتكون هذه النهضة مستندة إلى حضارتنا وقيمنا؟ وهل يمكن إجراء تقدم ما ونحن مقيدون بتيارات ومذاهب؛ أغلقت باب الاجتهاد في الدين الذي فيه أصل نهضتنا قديمها وجديدها؟ حتى فرض الاجتهاد نفسه؛ فتسرب ضوؤه خيطاً ضئيلاً في آراء الطهطاوي [٢]، والعطار [٣]، والطويل [٤]، ثم اقتحم الضوء حياتنا في اجتهادات محمد عبده [٥] كما ذهب حقي - لكن أهم القضايا

التي عاصرها يحيى حقي - وهو شاب بعد - كانت الحملات التي دارت بين محمد عبده. ومشايخ عصره[٦].

لقد تعددت المؤثرات الثقافية الموجَّهة إلى مصر، ومصادرها، منذ حملة نابليون بونابرت - التي كانت أول مواجهة بين مصر والغرب - إلى عصر حاكمها المستنير محمد علي الذي بناها: تعليماً وجيشاً، بسواعد أبنائها الفلاحين، وإلى ظلام الحكم العثماني وما اقترن به من ركود وانحسار ثقافي داخلي[٧] أغرى الدول الأوربية أن تتجه بمطامعها جهة الشرق العربي؛ فقد حاول محمد علي أن يجمع العرب والمسلمين تحت راية واحدة كما حاول من قبل: علي بك الكبير. ولم تستطع الدولة العثمانية أن تقف في مواجهة ذلك الزحف، لكن القوى الاستعمارية الأوربية كانت تخشى حركة الإحياء العربي كما تخشاها الدولة العثمانية، واجتمع هؤلاء وأولئك لحرب العرب؛ فخسروا جيشاً وأسطولاً وأملاً كبيراً، وانتكست محاولة الوحدة كما انتكست من قبل، لكن انتكاستها هذه المرة لم تكن انتصاراً للدولة العثمانية كما كان شأنها في المحاولة الأولى لعلي بك الكبير، بل كانت انتصاراً للاستعمار الأوربي على العرب والعثمانيين جميعاً[٨] ووقعت مصر في قبضة إنجلترا سنة (١٨٨٢م) بعد معارك طاحنة في الإسكندرية، وكفر الدوار، والتل الكبير؛ شتت شمل العُرَابِيِّين[٩]، وبددت ثمرة الثورة العُرَابية؛ لقد كانت الثورة العُرَابية تجربة قاسية كشفت عن مدى التأخر الاجتماعي الذي انحدر إليه الشعب المصري نتيجة لما أصابه من أحداث وما تعرض له من استبداد جعله يفقد التمييز بين النافع والضار[١٠]، وتختلط في تقديره معايير الأمور؛ ذلك الشعب الذي يهلل ويصفق للعرابيين ويمتدح انتصاراتهم ويشد على أيديهم بالأمس القريب، هو نفسه الذي يجري وراء كل ناعق بذمهم ويصغي للذين يرمونهم بكل نقيصة وينعتونهم أسوأ النعوت[١١]، ومع ضياع الثورة العرابية ضاعت الحقوق المأمولة وضاع معها استقلال البلاد. وامتدت يد الاحتلال

إلى التعليم تعيث فيه فساداً وتقلبه رأساً على عقب، وتغلق أبوابه في وجوه ناشئة الأمة؛ فقرروا الرسوم المالية عليه بعد أن كان مجاناً في مراحله كلها، وضيقوا الخناق على المدارس فأغلقوا الكثير منها وأوقفوا سياسة التوسع في فتح المدارس، وفرضوا الإنجليزية لغة للتعليم بدلاً من العربية، واستقدموا المدرسين الإنجليز، وشوهوا المناهج الدراسية[١٢] ومسخوها، وأبعدوا عنها كل مايثير الحمية الوطنية، أو ينمي الاعتزاز بالقومية؛ محاولاً - الاستعمار - أن يوجد جيلاً من الناشئة لايفرق بين الاحتلال والاستقلال ولايدرك مقدارمافي الاحتلال من إهدار للكرامة الوطنية وافتئات على حقوق الشعب، وتجن عليه، فهبط مستوى التعليم وانحدر. وارتفعت الأصوات تضج بالشكوى من إهمال وزارة المعارف، وبدا ذلك واضحاً في قرار مجلس "شورى القوانين" الصادر في ديسمبر عام (١٨٩٤م)، مبيناً فيه ما آل أمر التعليم من انحطاط ومايوضع في سبيله من عقبات بقصد تضييق دائرته والقضاء عليه[١٣]، يقول يحيى حقي: "كانت المدارس قليلة، بدأت تعمل عملها في تخريج (الأفندي)، أو (الموظف الميري) وفي بَتّ صلته بالماضي والأدب الموروث؛ وبقي فتات من التركة في مأمن من الاغتيال في يد أفراد من عامة الشعب"[١٤] هذا النوع الأخير الذي أشار إليه يحيى حقي، هو جماعة المضطلعين بما يسمى بـ "التثقيف الذاتي" وكانوا قلة نادرة في ذلك العصر يتلقون ثقافاتهم بمحض إرادتهم ومجهودهم الشخصي، بعيداً عن أي نسق، أو تنظيم مدرسي أو مؤسسة تعليمية.

لقد عرف الإنجليز كيف يسيطرون على عقول الشباب في الخديوية والتوفيقية ورأس التين[١٥]، وكبّلُوا تلاميذها بسلاسل من الجهل والخوف والذل إذ كانت الدراسة بتلك المدارس سلسلة من التعذيب، فالعقوبات الشديدة توقع على التلاميذ لأقل سبب والمعلمون الإنجليز يستعذبون إهانة الطلبة والاستهزاء بهم[١٦] فكانت فترة التعليم الثانوي في أوائل القرن

العشرين محنة وإن نال أحد طلابها شيئاً من المعرفة، فبمحض جهده وشغفه، وتشوقه واستعداده، أما الباقون - ومعظمهم من الريف - فليس لديهم إلا نية الحصول على شهادة توهلهم لشغل وظيفة ما، وهم في غاية من الغفلة عن الناحية السياسية أو القومية أو الثقافية، فقد كانت الوطنية غير معروفة عندهم على الإطلاق مع وجود مصطفى كامل وجريدة اللواء، ولا الدين كذلك: مع وجود الشيخ محمد عبده، ولا الاجتماع: مع وجود قاسم أمين وسعد زغلول وأمثالهم، ولايدرون شيئاً عن الحياة العامة [١٧] وقد امتدت يد الاحتلال كذلك إلى الوئام الطائفي، وبذلوا جهدهم في سبيل إذكاء النعرة الطائفية، مما دفع الأقباط في أسيوط لعقد مؤتمر لهم يوم الأحد الموافق (الخامس من مارس عام ١٩١٠م)، وظل هذا المؤتمر منعقداً ثلاثة أيام، أصدر بعدها المؤتمرون قرارات حددوا فيها مطالب أقباط مصر[١٨]. بعده دعا السيد "مصطفى رياض" إلى عقد مؤتمر للرد على مطالب الأقباط سمي بالمؤتمر المصري. وقد عقد في مصر الجديدة يوم الأربعاء الموافق (الرابع من مايو عام ١٩١١م) للنظر في شؤون المصريين من مسلمين وأقباط، وأخذ يرد على مطالب الأقباط التي أُعْلِنَتْ في مؤتمر أسيوط [١٩].

كذلك سلك الاحتلال طريقاً آخر في إثارة الخلاف والشقاق الداخلي بين صفوف المصريين، فانتهز فرصة الحزبية وشجع على قيام الأحزاب وضرب بعضها بالبعض الآخر، بتقديم هذا الزعيم واحتضان ذلك الحزب ليستمر الصراع بين أبناء الأمة ويكون بَأسُهُم بينهم شديداً وظل هو عن بعد يتابع مجريات الأمور، وقد تميز العقدان الثالث والرابع من القرن العشرين بحدة هذا الصراع وتقاتل الزعماء على الرياسة [٢٠]؛ يقول يحيى حقي عن ذلك العصر: "هو عصر تشتعل فيه حركة ذهنية زاد من اتقادها أنها تدور في حلقة مفرغة جدباء من جراء تطاحن حزبي لايخلو من خصومات شخصية"[٢١].

وقد حاول المفكرون استنباط السبب الرئيسي فيما أصيب به الشعب من سوء الحال والبحث عما يأخذ بيد الأمة وينقذها من ذلك المنحدر العميق، وقد خلص هؤلاء المؤتمرون إلى أن الأسباب ثلاثة تناول كل فريق منهم سبباً وفنده وقدمه على أنه المحرك الأوحد لهذا التداعي والسقوط، ولكل وجهة هو موليها ؛ فقد قدم كل فريق الحل الذي يراه مناسباً من وجهة نظره؛ وفيما يلي تلك الأسباب والحلول المطروحة:

١ – رأي المصلحين الاجتماعيين من علماء الدين:

رأى المصلحون أن الاستبداد، هو أصل ذلك الداء، وما دمنا نريد أن نرفع عن الأمة إصرها وننهض بها من عثرتها ونساند أقدامها على الطريق؛ فلنبدأ بتقويض دعائم ذلك الاستبداد، ونأتي عليه من أساسه؛ وقد حمل لواء هذه الدعوة عبد الرحمن الكواكبي[٢٢].

٢ – رأي المستغربين والمتفرنجين:

رأى المستغربون ودعاة التفرنج أن علينا الأخذ بأسباب الحياة الأوربية وأساليبها جملة وتفصيلا حتى ننهض كما نهضوا، ونبني كما بنوا، وفي سبيل ذلك نادت هذه الشرذمة بترك الاعتماد على قيمنا وشرائعنا وغض النظر عن هذه الأمور، إن أردنا – وهذا قولهم – أن نتقدم؛ لأن التقدم مرهون باقتصاص أثر الغرب الذي قصر الدين على الكنيسة؛ وقد فند عبد القادر حمزة هذا الرأي في مقال له نشر سنة ١٩٠٤م في (المقتطف) تحت عنوان "خطر علينا وعلى الدين"[٢٣].

٣ – رأي الوطنيين من رجال السياسة:

رأى أهل النخوة من الساسة أن الاحتلال هو الداء العياء لهذه الأمة، وهو السبب الذي لاسبب سواه فيما تعانيه من ضعف، وما أصيبت به من تخلف، وماترسف فيه من أغلال، وأن سعادة الأمة وإحساسها بوجودها في القضاء على الاحتلال وتخليص البلاد من الاستعمار ووطأته

العنيفة القاسية، وهذه هي دعوة مصطفى كامل ورجال "الحزب الوطني" آنذاك[٢٤].

وصفوة القول: إن السنوات الأولى للاحتلال تؤلف في تاريخ مصر القومي فترة انحلال وطني عام؛ انحلال في الوطنية، وانحلال في الأخلاق، وانحلال في حالة الشعب الاقتصادية والاجتماعية، وقد بقي هذا الانحلال مخيما على البلاد أكثر من عشر سنوات إلى أن جاءت فترة الإحياء الوطني بدءاً من (١٨٩٢م)؛ فعاد عبد الله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦م) وأصدر مجلة "الأستاذ" وكذلك مصطفى كامل الذي انتهزها فرصة لتذكير المصريين بحقوقهم منددا بسياسة الاحتلال واتخذ من جريدة "اللواء" منبراً ذائعاً لأفكاره وأفكار المخلصين من أبناء هذا الشعب، وقد تطورت هذه الأفكار واتخذت لها مظهراً عملياً في إنشاء نادي المدارس العليا سنة (١٩٠٥م)، ذلك النادي الذي كان عبابة معهد للوطنية، ثم وقعت بعد ذلك بعام واحد حادثة دنشواي في (يونيو ١٥٠٦م)، فهاجت الخواطر وثارت النفوس، واهتبل مصطفى كامل تلك الفرصة، والوطنيون من ورائه للتنديد بالاحتلال وكشف دعاواه[٢٥]

ولم تكد الحرب العالمية الأولى (... يوليو ١٩١٤م - ١١ من نوفمبر ١٩١٨م) تنشر ظلالها على العالم، حتى أخذت انجلترا تكشف عن مخططاتها؛ إذ أحكمت القبضة على مصر متذرعة بظروف الحرب غير العادية وأعلنت الحماية على مصر، وفرضت الأحكام العرفية والرقابة على الصحف[٢٦].

وبانتهاء تلك الحرب انفجرت في مصر ثورة (مارس عام ١٩١٩م) ضد الاحتلال البريطاني، وإن تراجعت هذه الثورة أمام ثورة المحتل وضغطه ومساوماته إلا أنها قد تركت بصماتها وأهمها الشعور بالقومية المصرية وقد ترك هذا الشعور آثاره على الفنون والآداب، في ذلك الوقت بمختلف

أنواعها[٢٧]. فثورة (١٩١٩م) كانت نقطة تحول في تاريخ مصر السياسي والاجتماعي والثقافي، ذلك لأنها سعت من أجل أن تقيم لمصر كياناً مستقلاً، واستطاعت أن تنجح في أن تجعل لمصر صوتاً عالياً يسمعه العالم كله. وعملت على ظهور الشخصية المصرية في كل الميادين، وقوت مصر روح الانتماء التي يحس بها المواطن إزاء وطنه وجعلت المصري يواجه الواقع مواجهة سافرة علنية، مما أدى به إلى أن يكون واقعياً في النظر إلى الأمور[٢٨].

وكما كان لتقدم الأحوال الاجتماعية وانتشار الوعي بسبب التعليم والصحف وجهود الكتاب والشعراء أثر هام في الإحساس بالثورة، كذلك ساعدت هذه النهضة - نفسها - نهضة الصحافة والتعليم والوضع الاجتماعي، فقد ألغيت الرقابة على الصحف والمطبوعات ابتداء من (الأول من يوليو سنة ١٩١٩م). ومابعد تصريح (٢٨ من فبراير ١٩٢٢م) وجدت الأحزاب وتعددت؛ فصدرت في ذلك الوقت صحف حزبية كثيرة[٢٩]، وخطا التعليم خطوة أرحب إذ أصبح التعليم الإلزامي مجاناً (عام ١٩٢٣م)؛ وأنشئت المدارس المتعددة، فاتسعت الرقعة القارئة[٣٠].

كانت هذه الفترة بملامحها هي البوتقة التي تشكل فيها وجدان يحيى حقي، ذلك الرجل الدبلوماسي، الذي "لم يتعب نفسه في السياسة"[٣١] وبالرغم من ذلك لم يفته استيعاب أي مذهب سياسي أو فلسفة من الفلسفات ومن مجموع أعماله يحس الإنسان أنه أمام فنان إنساني النزعة[٣٢].

لقد بدأ يحيى حقي الكتابة في حقبة كان الصدام فيها بين الشرق والغرب كبيراً ضخماً، على أشده؛ هناك من يقولون إننا يجب أن نأخذ من الغرب بلاتحفظ، وأن ننسى ذاتنا تماماً ونخلعها أمام الحضارة الغربية بكل مظاهرها وأساليبها ومبادئها الأساسية فالحضارة الغربية في نظر هؤلاء هي المثل الأعلى للحياة المثالية التي يجب أن نسعى إليها ونحققها؛

وكان هناك في نفس الوقت من يقولون بأن من واجبنا أن نعود إلى ماضينا ونحتمي به، ونرفض الغرب وكان هؤلاء يرون أن سقوطنا في التخلف إنما مرجعه في حقيقته إلى أننا نقلد الغرب ونحاول أن نأخذ بأساليبه، ومن بين هذين النقيضين خرجت في حياته الفكرية مدرسة أخرى كان يحيى حقي من ألمع أبنائها. لقد نادى يحيى حقي منذ البداية بأنه لايجوز لنا أن نتخلى عن شخصيتنا أمام الغرب، وأننا في - الوقت نفسه -لا يجوز أن نتجمد ونتوقف ونرفض الحركة والتغيير[٣٣] مادامت معتدلة ولاتمس قيمنا وعقيدتنا.

٢ - ثقافته:

استقى يحيى حقي ثقافته من مصادر متعددة كان لكل منها أثره العميق في كتاباته وإبداعاته، ويمكننا أن نقسم ثقافة يحيى حقي إلى ثلاث مراحل رئيسية:

• المرحلة الأولى: وهي مرحلة النشأة والتكوين، التي هي من بين تلك المصادر التي ساهمت في تشكيل الأديب الذي بداخله تشكيلاً ثقافياً خاصاً، إذ أن أسرة يحيى حقي كانت مولعة بالثقافة والفكر ومستجداتها؛ تلك العائلة التي تنتسب إلى جد تركي كان يعمل موظفاً بالحكومة المصرية (في القرن التاسع عشر)؛ جمع بين ثقافة الغرب وحضارة الإسلام، وكون أسرة اتسمت بالوعي وحب الثقافة، وكان والد يحيى حقي عاشقا للفكر والأدب، يجيد الفرنسية، ويقص عليه نوادر آدابها، مغرماً بشعر المتنبي[٣٤]، يحفظ الكثير منه[٣٥].

أما والدته؛ فكانت سيدة تتمتع بعمق الوعي الديني، شديدة التدين مولعة بقراءة القرآن الكريم وكتب الحديث النبوي والسير النبوية الشريفة، وكانت كثيراً ماتقرأ عليهم فصولاً من كتب البخاري ومقامات الحريري والسير والمغازي. فضلاً عما تقرأه لهم من أجزاء القرآن الكريم[٣٦].

وقد أسهم "إبراهيم" - الشقيق الأكبر ليحيى حقي - في تشكيله مساهمة مؤثرة ومباشرة، فقد كان إبراهيم كاتباً بدأ حياته الأدبية بالكتابة في مجلة السفور [٣٧]، كما كان حلقة الوصل بين يحيى حقي والمدرسة الحديثة؛ كان إبراهيم مولعاً بالكتب ينتقي أهمها وأندرها ويكتنزها لنفسه حتى تكونت لديه مكتبة عربية إنجليزية تضم مجموعة من الكتب المهمة، أعانت يحيى حقي في سبيل التثقيف الذاتي، إذ راح ينهل منها مدداً رائعاً، أعانه على تنمية مداركه وإنضاج مواهبه، فكانت أول معين استقى منه [٣٨].

وكان عمه "محمود طاهر حقي" [٣٩] أديباً مطبوعاً، معروفاً، امتلك في شبابه مجلة "الجريدة الأسبوعية" وكتب عدة روايات أدبية، منها: "عذراء دنشواي" و"غادة حمانا" وله نحو أربع مسرحيات نفذت جميعها على المسرح أثناء اشتغاله سكرتيراً للفرقة القومية، كما كتب أيضاً مسرحية فكاهية عنوانها "شباب اليوم" وقد أنشأها باللغة الفصحى تحدياً لمن كان يزعم أن الفصحى لاتناسب الفكاهة، كما أنه كتب مجموعة قصص قصيرة، صدرها له الدكتور أحمد ضيف: بمقدمة ضافية، وعنوان هذه المجموعة هو "غاديات رائحات" [٤٠] وقد لعب محمود طاهر حقي دوراً كبيراً في حياة يحيى حقي الثقافية والأدبية؛ ففي سن العاشرة قرأ رواية عمه؛ محمود طاهر حقي: "عذراء دنشواي" وأعجب بها جداً؛ حتى أنها ظلت في مخيلته، متلبسة بوجدانه، وقد أهلته هذه الرواية وأثرها الذي تركته في نفسه؛ ليستقبل مع أفراد أسرته مقدمات وأحداث ثورة(١٩١٩م) واستمع إلى خطبائها في الأزهر وبيت الأمة، واطلع على منشوراتها وسار في مظاهراتها وردد مع الشعب أناشيدها الوطنية وظلت هذه الثورة لمدة طويلة شغله الشاغل في مجال الفن والأدب بكل مادعت إليه من مبادئ وأفكار تحرير الوطن وتثبيت الشخصية القومية والاستقلال وإعلاء كلمة العامة من الشعب وقد تركت هذه الثورة بصماتها الواضحة على نتاجه الأدبي وأهم هذه البصمات: "الشعور بالقومية فهذا الشعور ترك آثاره على الآداب بمختلف أنواعها في ذلك الوقت: [٤١].

وفي سن الخامسة عشرة بدأ في الاطلاع، فقرأ أدب المنفلوطي [٤٢]، وجبران [٤٣] وديكنز [٤٤] ولويس ستيفنسون [٤٥] ثم اتجه إلى الأدب الروسي، وفي مقدمته كتابات تولستوي [٤٦] وديستويفسكي [٤٧] وقد أفاد يحيى حقي من عمه محمود طاهر حقي من جهتين:

١ - أولهما: كون ذلك العم مبدعاً وأديباً احتذى فنه وأدبه.

٢ - ثانيهما: مشاركته لعمه له في أسماره وصداقاته، فهو الذي أخرجه من حالة الإنطواء والقوقعة التي كان عليها، فجعله يرتاد الأندية ليتعرف إلى عمالقة الأدب وليستمع إلى مجادلاتهم ومناظراتهم؛ فطاهر حقي كانت تربطه صلات وثيقة بكثيرين من الكتاب والأدباء والشعراء المعروفين، ومن بين هؤلاء أمير الشعراء أحمد شوقي (١٨٦٩ - ١٩٣٢م)، فكان يزوره كثيراً مع خاله حمزة بك فهمي، وكانا يصحبان "يحيى" في بعض لقاءات صديقهما أحمد شوقي، وقد أتيح ليحيى حقي أن يقابل الشاعر الكبير مرتين، في محل "صولت" الحلواني الذي يرتاده شوقي وفي بيته "كرمة ابن هانئ"؛ هاتان المقابلتان تركتا أثراً عميقاً في نفس يحيى حقي، إذ جعلتاه يحس بالخلجة الفنية، ويدرك أن الفنان الأصيل ينقبض عن الناس حتى لو كان يعيش معهم ويخاطبهم [٤٨]، وقد روى يحيى حقي أن أحمد شوقي أبدى إعجابه بهذا الشاب الموهوب الطموح بعد أن أطلعه على قصيدته (أميرة الأندلس) مشجعاً إياه أن يبدي رأيه فيها بصدق، فما كان من هذا الشاب إلا أن اندفع ناقداً ذلك العمل في عنف شديد، الأمر الذي جعله - فيما بعد - يشعر بالندم والحياء [٤٩] وقد أرجع يحيى حقي في كتابه "خطوات في النقد" مثل ذلك الأسلوب الذي انتهجه - مبكراً - في النقد، إلى أثر البيئة الأدبية التي نشأ فيها، حيث كانت معارك النقد لاتترفع عن حدة اللفظ والتجريح، لكنه يلحظ بشيء من الرضا اعتدال لهجته حين تقدم به العمر [٥٠]؛ ولايقف تأثير أسرته فيه، عند هذا الحد؛

بل إنّ دورها الأساسي يكمن في أنها عمقت وعيه بخطورة اللفظ والموقف وضرورة العناية بهما [٥١] في هذه المرحلة اهتم يحيى حقي بالحركة الأدبية واتصل بروادها، إذ كان على صلة مستمرة بمن أطلق عليهم اسم "المدرسة الحديثة" [٥٢] التي حاولت أن تكون أركان مذهب جديد تفرضه على الفن القصصي - الوليد في مصر آنئذ - هو مذهب الحقائق، الذي يدعو للخروج إلى حياة الناس العامة، وتمثل آلامهم وآمالهم ومشكلاتهم وقضايا المجتمع الذي يعيشون فيه، والتخلي عن الاستعلاء الذي كان يقطع ما بين الكاتب ومجتمعه من أواصر؛ أو بمعنى آخر: حاولت هذه المدرسة أن تربط الأدب بالحياة؛ هذه المدرسة كانت إرجاعا عمليا للتطوير الفكري والثقافي للطبقة البرجوازية المصرية واشتداد الدعوة إلى "المصرية"، وكذلك النتائج السلبية لثورة (سنة١٩١٩م) في المجال السياسي، على الرغم من نتائجها الإيجابية في مجالات أخرى مثل دعم الشعور القومي والإحساس بكيان الأمة وقدرتها على التكاتف ضد الاستعمار والفساد، وهو مادعم الشعور بكيان الطبقة الوسطى التي ساهمت بنصيب وافر في أحداث تلك الثورة، وتطور المجتمع [٥٣].

وقد تناول يحيى حقي في كتابه "فجر القصة المصرية" هذه المدرسة، وقسم تطورها الفكري إلى مرحلتين:

١ - مرحلة الاتصال الذهني بالأدب الفرنسي والإنجليزي

٢ - مرحلة الغذاء الروحي - كما أطلق عليها يحيى حقي - وفيها اتصل بالأدب الروسي [٥٤].

وعلى الرغم من أن يحيى حقي مر بالمرحلة الأولى؛ إلا أنه مر بها على نحو فردي، فلم يتصل بالمدرسة الحديثة إلا في مرحلتها الثانية،

وقد عاصر معها نزعة الصراع الفكري الأدبي(في العقد الثاني من القرن العشرين) وتأثر بذلك الصراع الذي كان يدور حول إمكانية أن يكون الأدب تعبيراً عن الروح "المصرية" الجديدة الطامحة، دون أن ينسلخ عن اللغة العربية، أو يحرم من حصاد الثقافة الأجنبية الذي جسدته جماعة المدرسة الحديثة[٥٥].

وقد امتدت هذه المرحلة حتى عودته من الصعيد (عام ١٩٢٩م)؛ ولعل السنتين اللتين أمضاهما في الصعيد كانتا أكثر السنوات تأثيراً في حياته الشخصية والثقافية(١٩٢٧ - ١٩٢٨م)؛ إذ اتصل لأول مرة بنوع خاص ومكثف من الثقافة، هذا النوع هو ثقافة التأمل المفتوح، وقد اتصل بطبيعة خاصة وحياة جديدة عن غيرها تمام الاختلاف لقطاع عريض من قطاعات الحياة المصرية؛ ونقف على أهمية تلك الحقبة إذا أضفنا لها نوعاً من أنواع الثقافة، أكثر خصوصية. هو الثقافة السماعية، ثقافة المرويات الموروثة، وقد استهل كتابه "دماء وطين" بحديث شيق عن هذه الثقافة السماعية؛ إضافة إلى معايشته لحياة الغجر ومجرمي البيئة ومظلوميها، عن قرب باعتباره معاوناً للنيابة.

هذه الحياة أثرت في يحيى حقي وكتاباته، لدرجة كبيرة، وبهو هنا على خلاف توفيق الحكيم[٥٦] الذي انطلق مع يحيى حقي من ثقافة واحدة، وأصل طبقي متقارب ودراسة واحدة، كلاهما ابن مدينة، ذو أصول تركية، درس القانون وعمل بالحكومة، وعاش في الريف(الحكيم في الدلتا، وحقي في الصعيد)؛ لكن الأمر اختلف عند يحيى حقي إذ أن السنتين اللتين قضاهما في الصعيد كانتا منجماً أدبياً استخرج منه معظم قصصه القصيرة وروايته الثانية(البوسطجي)؛ هذا المنجم تعامل معه الحكيم بسطحية وكبر واستعلاء شديد، ولم يحاول الامتزاج به على عكس يحيى حقي الذي كان أكثر التصاقاً به وقرباً منه وامتزاجاً مع ناسه[٥٧].

• المرحلة الثانية: اتصل في هذه المرحلة بالخارج؛ فهي تبدأ بسفره إلى جدة أو بمعنى أدق تبدأ بعلاقته مع الغرب خاصة، والعالم الخارجي

بعامة؛ فقد كان أول التقاء فعلي عن طريق الرصد والمواجهة بين يحيى حقي والعقلية الغربية المنظمة؛ في جدة؛ عندما عين أميناً للمحفوظات بالقنصلية المصرية (عام١٩٢٩م) وعن طريق بعض الأوروبيين الذين قابلهم هناك مثل (عبد الله فيلبي) الإنجليزي (فاندر مولن) الهولندي، تعرف على تلك العقلية وأفاد منها (ففيلبي) كان مستشاراً للملك سعود، لديه القدرة الكبيرة على تحريك الأحداث بأي اتجاه، قال يحيى حقي عنه "كنت أمر على بيته وأنا عائد من بعض السهرات الفارغة فاسمع دقات الآلة الكاتبة لأنه كان يجلس ليكتب لفترات طويلة متأخرة من الليل (٥٨)؛ أما (فان دير مولن) فهو قنصل هولندا في جدة - وقتذاك - وهو تابع في وظيفته لوزارة المستعمرات لا لوزارة الخارجية لأن البلاد الشرقية في نظر هولندا لم تكن ترقى للمستوى الذي يمكن معه إقامة علاقات سياسية معها كان (دير مولن) يعمل ويتعمق في دراسة طبيعة الجزيرة العربية، وقرر أن يرسم بعض الخرائط العلمية نتيجة لبعض الرحلات التي يقوم بها في الداخل (٥٩).

ثم طور يحيى حقي ارتباطه بهذه العقلية عندما ساح في بعض دول أوربا، وقد اتسع أفق ثقافته في تلك المرحلة ودخلت إلى ثقافته روافد جديدة من قبيل الموسيقا والتصوير والمسرح.

• **المرحلة الثالثة**: تبدأ هذه المرحلة من (العام ١٩٣٩م) وتتميز بتخصصها في مجال الدراسات العربية: لغة وتراثاً أدبياً لقد قرأ قدراً كبيراً من الأدب العربي القديم مابين الشعر الجاهلي وأمهات الكتب العربية ومنذ ذلك الحين ظل شديد الاهتمام باللغة العربية وأسرارها وقد أكسبته هذه المرحلة مجموعة من السمات والميزات أثرت في أدبه تأثيراً كبيراً وكانت لها خصائصها الجلية (٦٠).

في مقابل تلك المرحلة لنا أن نستنبط ثلاثة أصول مهمة اعتمد عليها يحيى حقي في ثقافته:

١ - التثقيف الذاتي.

٢ - الرحلات الكثيرة.

٣ - التجارب الواسعة.

وفيما يلي عرض موجز لهذه الأصول ومدى ارتباطها بالتكوين الثقافي لدى يحيى حقي:

❖ **أولاً: التثقيف الذاتي:**

ورث يحيى حقي نمطاً مهماً من أنماط الاكتساب المعرفي عن عائلته، هذا النمط هو التثقيف الذاتي حيث كان يسعى إلى المعرفة بنفسه في وقت هجرت فيه المعارف وعقول طلاب العلم وحل محلها هدف العمل والحصول على رخصة مؤهلة له، فبدأ يحيى حقي في سماع أشعار العرب، القديم منه والمعاصر، مابين أبي الطيب المتنبي وأمير الشعراء أحمد شوقي، إلى جانب بعض المعارف والمآثر الدينية، مع ما ألهب خياله من حكايات العائلة عن أصلها وعن قريبتهم السيدة حفيظة المورالية، مُهَندمَّارة بقصر إسماعيل وابن أختها (عزتلو) حمزة بك فهمي خال محمد إبراهيم حقي والد يحيى حقي، فتلك الحكايات هي الواقع الذي ينتسبون إليه؛ ثم قرأ روايات وقصص عمه محمود طاهر حقي. وفي سنواته المبكرة تعلم الإنجليزية وقرأ بها بعض الكتب الموجودة في مكتبة أخيه إبراهيم يستقي منها معارفه الأولى ويتعرف من خلالها على مثله العليا؛ فمحمد إقبال (١٨٧٧ - ١٩٣٨م)، الصوفي الشاعر، الذي ظل يعده المثل الأعلى في الشعر، في حين جعل من (توماس مان / ١٨٧٥ - ١٩٥٥م) مثله في الأدب؛ وقد اهتم يحيى حقي في مطلع شبابه بقراءة أدب اللغة الإنجليزية؛ إذ ثقف به ذهنه، وقوى ملكته العقلية، ووطن تفكيره على ما في ذلك الأدب من مناهج؛ يقول يحيى حقي: " برغم الانهماك الشديد في العمل إلا أنني لم انقطع عن القراءة في كتب عديدة باللغة الإنجليزية، وكانت القراءة تدفعني إلى رؤية العالم "[٦١]؛ ثم لفت نظره الأدب الروسي

إذ وجد فيه غذاءه الروحي؛ وقد قرأه مترجماً إلى اللغة الإنجليزية على يد (جارنيت تولت)، وفي اللغة العربية على يد المازني[٦٢].

فالأدب الروسي لهجته جادة منفعلة؛ تتلاءم مع عمره وقت ذاك عن الإنسان والخير والشر كما يتحدث بإسهاب عن الطبيعة ومناظرها[٦٣]، كما يتحدث ذلك الأدب عن الفلاحين وبؤسهم ويعد بإصلاح شامل، مثلما يعد الأرواح بإمكان التطهر برغم كل إثم؛ وقد تأثر يحيى حقي بهذا الأدب إلى حد بعيد. فيقول عنه: هذا الجو يلائم سن الشباب لذلك التهمت "الجريمة والعقاب"، و"أنا كارنينا، و"البعث"، و"الأرواح الميتة"، ومؤلفات(جوركي)، و(تشيكوف)، و(سانين): التي ترجمها المازني، هذه الكتب كانت خبزنا اليومي.

بالفعل؛ كان الأدب الروسي بالنسبة ليحيى حقي، كذلك، بل إنه يعد فيما بعد مرضاً أصيب به. وله في كتابه "دمعة فابتسامة" مقالة شيقة بهذا المعنى، وإن قادتنا إلى المعنى المقابل؛ عنوانها "ناتاشا، أو كيف شفيت من الأدب الروسي"[٦٤] وتتحدث هذه المقالة عن فترة إقامته في استنبول في بداية الثلاثينيات، وعن مخالطته للجالية الروسية هناك ومع أن عنوان المقالة وخاتمتها تتحدثان عن "الخلاص"، فإن كل سطور المقالة وروحها تتحدث عن شدة التأثر بالأدب الروسي: (ترجنيف)[٦٥] ورحلاته للصيد، (ديستويفسكي) وبيت الموتى، شخصيات الجريمة والعقاب[٦٦] بعد هذه المرحلة تحول يحيى حقي إلى الأدب الإنجليزي ثانية؛ ولكن بنظرة مختلفة تماماً هذه المرة، حيث يعلو الفكر على العاطفة، وسرعان ماتحول من الاهتمام بالموضوع إلى الاهتمام بالأسلوب، من حيث الإحكام والألفاظ المحددة والبعد عن اللغو والاستطراد[٦٧] بعد ذلك مال يحيى حقي إلى الأدب الفرنسي إذ وجد فيه اتزاناً بين العقل والروح؛ فقرأ مؤلفات (موباسان)، و(بول فاليري) و(بلزاك) و(أناتول فرانس).

القراءة - في كل الأحوال - عند يحيى حقي، نافذة كبيرة كان يطل منها على العالم الخارجي، ومن خلالها اكتسب لنفسه غنى ولأدبه عمقاً

وتنوعاً، فهو من الساعين بدأب نحو المعرفة، والباحثين في اجتهاد عنها؛ يقول: "لحسن الحظ، وجدت في مكتبة القنصلية المصرية بجدة؛ (دولاباً) صغيراً مملوءاً بالكتب، عثرت فيه على نسخة من كتب الجبرتي في أربعة أجزاء فقرأته مرة وثانية وثالثة"(٦٨).

لقد تأثر يحيى حقي - من خلال قراءاته - بمجموعة كبيرة من الكتاب الرواد من أمثال (أناتول فرانس) - كما ذكرنا - إذ أفاد من سخريته ومن نظرته الثاقبة كما تأثر (بموباسان) و(تشيكوف) و(تولستوي)؛ ومن خلالهم تأثر بالاتجاهات الإنسانية كما أثرت فيه محبة (تولستوي) للمستضعفين، وقد ثار على نمط قصصه القصيرة التي بث فيها مبادئ إنسانية رفيعة ونظراته الشخصية في هذا النحو وفي هدف الحياة والسعادة ومشاكل البشر؛ وقد أثرت قراءات يحيى حقي في صنعته الفنية؛ إذ نجد أثر (سومرست موم) و(ستيفان زفاييج) واضحاً، فطريقتهما في الكتابة أن يلتقطا الحادثة الصغيرة ثم ينسجان حولها قصة مليئة بالتفاصيل الصغيرة(٦٩).

ومن أهم دلائل الحرص على التثقيف الذاتي ومد التجربة بأسس معرفية راسخة مستقاة من مظانها؛ حرص يحيى حقي على تعلم مجموعة من اللغات التي أتيح له تعلمها؛ فكانت "اللغة" إحدى الوسائل المهمة في ثقافة يحيى حقي؛ فلم ينحصر في وعاء لغته برغم عراقتها؛ لكنه تعلم أربع لغات غنية، وقد تنوعت ثقافاته بتنوع مايجيده من تلك اللغات؛ فبعد أن انتقل حقي للعمل في مدينة استنبول سنة (١٩٣٠م) وجد نفسه في مفارقة مدهشة؛ فهو من أصل تركي نشأ في بيت لايتكلم التركية؛ بينما في استنبول وجد عالماً جديداً ماإذ التقى هناك بأقاربه الذين يعيشون في استنبول، وقضى بينهم أربع سنوات، ضيفاً عليهم، واشتغل بجد واهتمام في تعلم التركية حتى أصبح قادراً على قراءة الصحف وبعض

الكتب الأدبية، والقصص القصيرة التي كان يكتبها "رشاد نوري" وبهذه اللغة بدأ يغشى المسارح الجادة "والأوبرا"[٧٠] وكان حقي من الذين شهدوا بأنفسهم تغيير أحرف اللغة التركية من العربية إلى اللاتينية[٧١].

أما في إيطاليا فكان يحيى حقي في سعة من الرزق تتيح له التردد على المسارح والفرق الموسيقية، لكنه رأى بعقل راجح متعته بذلك الاندماج في الحياة الفنية مشروطة باللغة؛ يقول يحيى حقي "لا يتمتع إنسان ببلد أجنبي يقيم فيه إلا إذا تكلم بلغته؛ على الأقل ليقرأ الصحف ويفهم التمثيل ويذهب إلى السينما"[٧٢]؛ لذلك تعلم يحيى حقي الإيطالية، على يد مدرسين ومدرسات في روما وقد استغرق في تعلم تلك اللغة وقتاً طويلاً[٧٣].

وحينما عاد إلى مصر بدأ منذ عام (١٩٤٠م) يتعلم أسرار اللغة العربية ودقائقها ويقرأ تراثها الثري قراءة علمية منظمة بين يدي محمود محمد شاكر (١٩٠٩ - ١٩٩٧م) الذي كان له أكبر الأثر وعظيم الفضل في تحويل يحيى حقي إلى كاتب عميق الأسلوب قوي الأداء دقيق اللفظ[٧٤].

وفي فرنسا فوجئ يحيى حقي أن مايعرفه من اللغة الفرنسية لايتعدى القراءة بينما النطق شيء أخر تماماً إذ إنه من الصعوبة لدرجة جعلته يتخذ أستاذاً عرفه عن طريق "الإعلانات المبوبة" بالصحف؛ اسمه "ميشيل ماصيا" وقد وصفه يحيى حقي بأنه لعب دوراً خطيراً في حياته[٧٥].

❖ ثانياً: الرحلات الكثيرة:

عمل يحيى حقي في السلك السياسي فأتاح له ذلك التنقل في كثير من البلاد الأجنبية شرقاً وغرباً؛ لاتنقل السائح العابر، بل تنقل الرحالة الذي يستطيع أن يعيش من الداخل مع كل قوم يقيم بينهم. لقد أفاد يحيى حقي فائدة عظمى من إقامته بالخارج، إذ عاش في جدة واستنبول وروما وباريس وأنقرة وبنغازي، وعرف تلك البلاد طريقه إلى المتاحف

والمكتبات، ومارس حياة عريضة في بلاد تختلف ثقافتها عن ثقافة بلاده، وبفضل إتقانه عدة لغات: (الإنجليزية، والفرنسية، التركية، والإيطالية) استطاع أن يدرك الشيء الكثير وأن يلم بالحركات الفكرية المعاصرة؛ وقد ساعده على ذلك أن مهمته الديبلوماسية كانت مهمة مظهرية فقط؛ القصد منها إيهام "الملك فؤاد" بمكاسب شخصية سريعة وملموسة لتصريح (٢٨ فبراير ١٩٢٢م) وأنه أصبح ملكاً له سفراء، وأعلن الملك وقتها أن السلك الديبلوماسي تابع له شخصياً حيث عد وزارة الخارجية شيئاً خاصاً به، وأنه هو صاحب السلطة عليها؛ "كأن هؤلاء ليسوا ممثليه؛ إنما خدامه" [٧٦].

وقد صرح يحيى حقي ذات مرة بأنه طوال مدة خدمته بالخارج لم يسمع قط من رئيس له أية تعليمات تقول له أن يظل حريصاً مثلاً؛ أو يتبع سلوكاً معيناً أو سياسة مرسومة من قبل؛ وعندما كان يترك مصر كان رؤساؤه يحملونه السلام إلى معارفهم وأصدقائهم في الخارج ولاشيء أكثر من ذلك [٧٧].

ذلك الوضع أتاح ليحيى حقي أن يتعامل مع أيام عمله في الخارج كأنها أيام نزهة؛ وعليه أن يتزود منها؛ ثقافة وعلماً ومتعة تأمل؛ فقد حاول منذ اللحظة الأولى أن يتعامل مع وضعه الجديد على هذا النحو فنراه في رحلته الأولى إلى الحجاز يتحدث عن تفاصيل لاتشغل بال ديبلوماسي مكلف بمهمة سياسية خارج دولته، فقد أشار إلى أنه ركب باخرة اسمها "تالودي" وانتقل منها للحديث عن الشركة المالكة لها وتاريخها [٧٨] بعد ذلك يتذكر بعض الشخصيات التي التقى بها في الباخرة؛ مثل حافظ وهبة مستشار الملك عبد العزيز كما يتحدث عن المدن التي توقفت بها الباخرة: "الطور"، و"ينبع"، ثم "جدة" [٧٩] ويتحدث باستفاضة عن الأحوال السياسية والاجتماعية للحجاز في ذلك الوقت [٨٠]. وهو نفس منهجه في تناول حياته في تركيا - فيما بعد - إذ عرض مظهر ثراء المعمار الإسلامي في تركيا وزيارته لمسجد أيا صوفيا، وحضوره صلاة ليلة القدر

فيها، كما تكلم عن مسجد "بايزيد" و"وسليمانيا"، و"ويفي جامع"، و"ماوي جامع"، و"محمد الفاتح"، و"سلطان أيوب"، وماتضمنته تلك المساجد من نماذج للخط العربي الذي تصل فيه دقة خط النسخ لحد الإبهار (٨١)، وقد تناول مدينة روما بنفس الأسلوب - أيضاً - مع ملاحظة أنه تمرس في معترك العمل الديبلوماسي، وبدأ وعيه السياسي وحنكته في النمو؛ فهو يعيش مع الإيطاليين حياتهم الاجتماعية ليستفيد من ذلك في عمله الرسمي يقول يحيى حقي: "فوجئت في إيطاليا لأول مرة أن الشعب الإيطالي شعب فَكِه يحب الكلام السهل، ومن أصول مجالسة الإيطاليين ألا تتفلسف أو تبدي رأيا عميقاً أو تتكلم عن الآداب العالمية، بل يجب أن يكون أغلب كلامك نوعاً من المزاح والمداعبة، وهكذا أفدت منهم درساً شديد الأهمية بالنسبة لي في عملي، خصوصاً في الحفلات الرسمية" (٨٢).

ويتخطى يحيى حقي أسلوب الرصد والاسترجاع المعرفي إلى أسلوب جديد هو الموازنة فنراه يوازن بين روما وباريس، فيركز أن روما مدينة صغيرة محكمة ليس فيها ترهل باريس؛ لكننا نلمح في حديثه عن باريس الإعجاب الدافق، ونلمس حيرته بين جماليات باريس تماما كحيرته في "متحف اللوفر" (٨٣)، فهو عندما أيقن عجزه عن ملاحقة كل معروضات المتحف بدأ بأكثر تلك المعروضات شهرة هي "الموناليزا" - أو "الجيوكندة" (٨٤) - ثم القسم المصري الفرعوني الذي وصفه بأنه "أغنى أقسام الفرعونيات في أوروبا" (٨٥).

كما زار في فرنسا - إلى جانب متحف اللوفر - "متحف الإنسان Musee de l,hommes" ودار الأوبرا، التي وصف موقعها وصفاً دقيقاً يطفو على جانبيه الانبهار، فهي - كما يذكر - في ميدان مهم بجانب مقهى "كافية" في شارع "الشانزليزيه"، ومقهى "فوكيت" (٨٦)، وهما أشهر

المقاهي التي يجتمع فيها المصريون عادة. كذلك زار حديقة النباتات وحديقة الحيوانات وقوس النصر في ميدان (الكونكورد)، (وبرج إيفل) وقصر (فرساي) وحدائق (لوكسمبورج) ومقهى "فلور" الذي كان يجلس فيه (جان بول سارتر/ ١٩٠٥ - ١٩٨٠م)[٨٧].

وعندما انتقل يحيى حقي للعمل في أنقرة - قلب الأناضول - حاول أن يوازن بين تركيا، كما زارها أول مرة وبين تركيا في هذا العصر؛ ويستهل حديثه بقوله: "ربما كانت أكبر متعة يصادفها الديبلوماسي؛ أن يزور بلداً واحداً مرتين"[٨٨] في هذه المرة حاول يحيى حقي أن يكثف زياراته للأماكن المهمة والسياحية في الأناضول؛ يقول: "إنني انتهزت فرصة وجودي في أنقرة وقمت بسياحة مستفيضة داخل الأناضول"[٨٩]، فزار "كونيا"، و"بورصة"، و"أزمير"، و"وارزورم"، و"زرا"... ، "لقد زرت أرض الأناضول شبراً شبراً"[٩٠].

وأنهى يحيى حقي حديثه عن رحلاته برحلته الديبلوماسية الأخيرة إلى ليبيا؛ لكنه كان يشعر بإهمال حكومة الثورة له، الأمر الذي انعكس عليه وعلى نفسيته انعكاساً سلبياً، فكانت حياته في بنغازي سلبية مثلما كان دوره السياسي فيها، هامشياً كذلك[٩١]، إلا أنه قام ببعض الرحلات في منطقة الجبل الأخضر على الحدود الليبية المصرية، وقد وصف تلك المنطقة بأنها تشبه سويسرا[٩٢].

لقد حاول يحيى حقي أن يمتص رحيق رحلاته لينتج منها كتابات رشيقة كلها متعة وثقافة، مثلما كانت تلك الرحلات بالنسبة له أصلاً من أصول ثقافته.

❖ ثالثاً: التجارب الواسعة :

اعتمد يحيى حقي اعتماداً كبيراً على تجاربه في جل كتاباته؛ وجعل من تلك التجارب مصدراً مهماً من مصادره الابداعية، كما أنها ركيزة أساسية من ركائزه الثقافية، ومصدر مهم لها؛ لقد استمـد يحـيى حقـي من تجاربه الواسعة مايقيم به أود قصصه بل جعل منها مصدراً رئيساً لأحداثه "فصور تجاربه وما وقع عليه بصره من أحداث الحياة "(٩٣)؛ يقول: "الحدث عندي يقوم على تجارب ذاتية أو مشاهد مباشرة فعنصر الخيال في تلك القصص ضئيل جداً، هو يأتي لربط الأحداث فقط؛ لكنه لايتسرب إلى لب الأحداث أبداً "(٩٤).

وجد يحيى حقي في تجاربه مايستغني به عن اللجوء للخيـالات، فهو يعيش تجاربه وتجارب الآخرين المنقولة إليه من داخلها باندماج كامل؛ ذلك الاندماج هو ديدنه في التعامل مع الحياة والكتب والتجارب؛ الاندماج الذي يعبر عنه بنفسه في تجربته مع أدب (ديستوفسكي)؛ إذ يقول "سكنت معه "ببيت الموتى" في سيبريا، وأحببت حبيبة الفتى المسلم(علي) التتري، اشتركت في كل مؤمرات (شاتوف) وطبعت معه ألف منشور سري"(٩٥).

وبناء على ماتقدم فإن أثمن مايمكن أن يقرأ في أدبنا هـو كتابـات يحيى حقي عن تجاربه الشخصية المختلفـة فـي الحـياة وخاصـة فـي كتابه البديع "خليها على الله"(٩٦)؛ وقد نصح يحيى حقي - نفسه - شباب الكتاب بالاهتمام بالتجربة إذ لابد منها إن أرادوا إنشاء أدب رصـين قـوي له مصداقيته(٩٧).

وظل يحيى حقي في تمسكه بهذا النهج التجريبي حتى امتـدح به؛ فمما يذكر أن السنهوري باشا حينما فكر في أن يطعم الدولة بعناصر ليست مشتغلة من أول تخرجها بالقانون، بل بأفراد لهم ثقافة قانونيـة إضـافة إلى تجربة عملية واسعة في الحياة فكر في يحيى حقي الذي استقى من تجاربه ثقافة رفيعة كان لها انعكاسها على كتاباته، خاصة روايته الرائدة "قنديـل أم هاشم"، الذي نجح من خلالها في تجسيد تجربة صراع الحضارات والقيم

بين الشرق والغرب؛ منتصرا لجذوره الراسخة؛ فكانت ثمرة أوربا ثمرة مقلوبة؛ إذ باع بطل قنديل أم هاشم أوربا، واشترى وطنه الذي وصفوه بأنه "خرافي متخلف" لأن الطبع يغلب التطبع، عند يحيى حقي، والثقافة بمعنى التنشئة الأولى - من وجهة النظر العاطفية - أقوى من كل المؤثرات الدخيلة - علمية أو اجتماعية -(٩٨) مما سبق يمكننا استنباط ثلاثة مؤثرات فنية لعبت دوراً مهما في كتابات يحيى حقي، من خلال ماعرضناه من أصول قامت عليها ثقافته، هذه المؤثرات هي:

١ - البيئة التي نشأ فيها.

٢ - ارتباطه بالمدرسة الحديثة في الأدب، وليدة ثورة (مارس ١٩١٩م).

٣ - المؤثرات المحيطة به؛ في حياته الاجتماعية والعملية.

فقد قامت مكانة يحيى حقي الأدبية والفكرية على هذه الأعمدة التي بوأته مكانة رفيعة بأسلوبه الذي يوجز منهجه فيه بقوله: «عليك إذا كتبت ألا تسمع الناس صرير القلم»(٩٩) لذلك كان أسلوبه عناقا تاما لأفكاره بلا تزيد أو اقتضاب؛ فهو لايشعب فيضل في غمار التفصيلات؛ بل يصطاد جوهر الشيء في لمحة سريعة، كالسهم لايثنيه عن هدفه أزيز الهواء ولاخشخشة أوراق الشجر؛ لغته أيضاً سديدة، وصائبة، ودقيقة في مواطنها، فهو يميل إلى التركيز الشديد في مكانه والبسط المسترسل في مواضعه؛ كُلٌ حسب متطلبات التجربة. كما أن رفعة مكانته ترجع إلى أن جيلا كاملا من الكتاب ارتبط به، إذ استثار انتباههن فيه - منذ أعقاب الحرب العالمية الثانية (٩/ ١٩٣٩م - ٥/ ١٩٤٥م) - تجاوبه الحار مع الطبقات الشعبية ووجدانه الصادق العميق، ونزعته الإنسانية المتأصلة.(١٠٠)

الهوامش والإحالات

١ - سمحة الخولي: القومية في الموسيقا، (ص: ٢٩١) عالم المعرفة/ ١٦٢، الكويت: المجلس الوطني للثقافة ١٩٩٢م.

٢ - رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣م) رائد من رواد الفكر الحديث في مصر سافر إلى باريس (١٨٢٦ - ١٨٣١م) ونقل إلى العربية مجموعة رئيسية من أركان الفكر الأوربي الداعي إلى النهضة وكتب كتاباً في وصف الحياة الاجتماعية في باريس سماه: (تلخيص الإبريز في وصف باريس) وترجم رواية الكاتب الفرنسي الأب فنلون (١٦٥١ - ١٧١٥م) الصادرة في باريس عام ١٦٩٩م بعنوان (مغامرات تليماك)، ترجم النشيد الوطني الفرنسي (المارسيز) ومن أهم أعماله: المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين. افتتح رفاعة الطهطاوي بعد عودته من باريس مدرسة الألسن وكان ناظراً لها.

٣ - الشيخ حسن العطار (١١٨٠ - ١٢٥٠هـ/ ١٧٦٦ - ١٨٣٥م) من علماء الأزهر المجددين.

٤ - الطويل: من علماء الأزهر الشريف.

٥ - محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م): ولد الإمام محمد عبده حسن خير الله بمحلة نصر من إقليم البحيرة ونشأ نشأة الأواسط من القرويين فحفظ القرآن الكريم في كتاب القرية وأرسل في طلب العلم إلى الجامع الأحمدي ثم إلى الأزهر الشريف وكان محمد عبده مصلحاً دينياً واجتماعياً ومدافعاً عن الإسلام ومجدداً عظيماً.

٦ - محمد جبريل: قراءة في شخصيات مصرية (ص: ٢١١) القاهرة: هيئة قصور الثقافة - ١٩٩٥م.

٧ - د. سمحة خولي: القومية في الموسيقا، (ص: ٢٩١).

٨ - محمد سعيد العريان: قصة الكفاح بين العرب والاستعمار، (ص: ١٨٧) ط٢ - القاهرة: دار المعارف ١٩٦٠م.

٩ - نسبة إلى أحمد عرابي قائد الثورة العرابية.

١٠ - خرج الشعب المصري يهتف ضد الثورة هتافات متنوعة، من بينها: (ياعْرَابي ياوشّ القملة مين قال لك تعمل دي العملة)، و(سَيّ عُرَابي سَيْ . اللي قايدها نَي) - أي ليست فيه صلابة الرجال؛ وإنما نرصد ههنا مثل هذه الهتافات لما لها من قيمة كبيرة في دراسة نفسية شعب في وقت حرج.

١١ - د. محمد إبراهيم الجيوشي: الشاعر السياسي(ص: ٣٥) القاهرة: مطبعة الحضارة العربية - ١٩٧٦م.

١٢ - الشاعر السياسي (ص: ١٥).

١٣ - السابق؛ (ص: ١٥).

١٤ - يحيى حقي: فجر القصة المصرية، (ص: ١٤) الأعمال الكاملة، القاهرة: هيئة الكتاب ١٩٧٦م.

١٥ - لم يكن هناك مدارس ثانوية سواها وقتئذ.

١٦ - أمين عز الدين: المنصوري.. سيرة مثقف ثوري، (ص: ٣٠) دار الغد العربي، القاهرة: ١٩٨٤م.

١٧ - رابح لطفي جمعة: كتاب "محمد لطفي جمعة" (ص: ٢٧) سلسلة الأعلام/ ٥، القاهرة: هيئة الكتاب - ١٩٧٥م.

١٨ - د. محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، (جـ٢/ ص: ١١٧) القاهرة: مكتبة الآداب (د.ت).

١٩ - الشاعر السياسي، (ص: ٥٧).

٢٠ - السابق، (ص: ٥٧).

٢١ - يحيى حقي، فجر القصة المصرية (ص: ١٤).

٢٢ - الشاعر السياسي(ص: ٢٥)؛ وانظر عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الأمم، (عدة مواضع).

٢٣ - الشاعر السياسي(ص: ٣٦)؛ وانظر: الاتجاهات الوطنية (جـ٢/ ص٢٦٠ وما بعدها).

٢٤ - الشاعر السياسي، (ص: ٣٦).

٢٥ - الشاعر السياسي، (ص: ١٩ - ٢٣).

٢٦ - عبد الرحمن الرافعي: ثورة ١٩١٩م، (جـ١/ ص١١ - ١٦) ط٣ - القاهرة: مؤسسة دار الشعب ١٩٦٨م.

٢٧ - يوسف الشاروني: القصة القصيرة نظرياً وتطبيقياً، (ص: ٧٦) كتاب الهلال/ ٣١٦، دار الهلال ١٩٧٧م.

٢٨ - د. سيد حامد النساج: القصة القصيرة، دار المعارف ١٩٧٧م، (ص: ٣٦).
٢٩ - تجاوز عدد الصحف الصادرة في القاهرة وحدها، في ذلك الوقت، مائتي صحيفة عربية وأكثر من ستين صحيفة إفرنجية؛ بالإضافة إلى تسعين صحيفة إقليمية؛ أنظر؛ سيد حامد النساج: القصة القصيرة، (ص: ٣٦).
٣٠ - د. سيد حامد النساج: القصة القصيرة، (ص: ٣٧) القاهرة: دار المعارف ١٩٧٧م.
٣١ - أحمد عباس صالح: كتاب عرفتهم. يحيى حقي، جريدة الجمهورية ٧أبريل ١٩٩٢م، وأنظر؛ يوسف الشاروني (تحرير): سبعون شمعة في حياة يحيى حقي (ص: ٨٣) المكتبة العربية/ ١٦٤، القاهرة: هيئة الكتاب ١٩٧٥م.
٣٢ - السابق نفسه.
٣٣ - رجاء النقاش: عاشق في الستين، الجمهورية ٢٧/ ١٢/ ١٩٦٤م؛ وانظر سبعون شمعة (ص: ٨٥ - ٨٦).
٣٤ - المتنبي: أبو الطيب أحمد بن الحسين، ولد بالكوفة سنة ثلاث وثلاثمائة في محلة يقال لها كندة، وتعرض له - في أواخر شهر رمضان من سنة ٣٥٤هـ - فاتك بن أبي جهل الأسدي وقتله في الطريق بالقرب من دير العاقول في الجانب الغربي من سواد بغداد.
٣٥ - أنظر، سبعون شمعة، (ص: ٥٨).
٣٦ - أنظر، سبعون شمعة، (ص: ٥٩).
٣٧ - السفور صحيفة أدبية أسبوعية، أصدرها عبد الحميد حمدي سنة١٩١٧م في القاهرة. (أنظر؛ يحيى حقي: فجر القصة المصرية، ص: ٧٦).
٣٨ - يوسف الشاروني: سبعون شمعة، (ص: ١٢).
٣٩ - ولد محمود طاهر حقي سنة ١٨٨٤م، بدمياط ولم يتم تعليمه في المدارس النظامية إذ أصيب بعد وفاة أبيه سنة ١٨٩٠م بمرض شديد بدأ معالجة القصة القصيرة في سن مبكرة لم تتجاوز السابعة عشرة فنشر في الجوانب المصرية والمنبر وغيرهما.
٤٠ - مجموعة كتب للجميع، ١٩٤٨م وأنظر سبعون شمعة(ص: ٥٨ - ٥٩)
٤١ - الشاروني: سبعون شمعة، (ص: ١٢)
٤٢ - مصطفى لطفي المنفلوطي (١٢٩٣ - ١٣٤٣هـ/ ١٨٧٦ - ١٩٢٤م) ولد في بيت فضل وعلم توارث أهله قضاء الشريعة ونقابة الصوفية والأشراف قرابة مائتي سنة فحفظ القرآن ثم التحق بالأزهر، عمل في جريدة المؤيد ثم عينه

سعد باشا زغلول محرراً عربياً بوزارة المعارف من أشهر أعماله: النظرات - العبرات - مختارات المنفلوطي: منتخبات من أشعار المتقدمين ومقالاتهم ... وغيرها.

٤٣ - جبران خليل جبران (١٨٨٣ - ١٩٣١م) رائد من رواد أدب المنهج خارج الوطن العربي رحل إلى فرنسا ثم أمريكا وأسس الرابطة القلمية للشعراء العرب المهاجرين بمدينة نيويورك سنة ١٩٢٠م، من أهم أعماله: الأجنحة المنكسرة - دمعة وابتسامة - رمل وزبد المواكب ... وغيرها.

٤٤ - تشارلز ديكنز (١٨١٢ - ١٨٧٠م) يعد ديكنز من أكبر الأدباء الانجليز، عاش طفولة بائسة، من أهم أعماله: مذكرات بيكويك - أوقات عصيبة - أوليفر تويست - الآمال الكبرى - دافيد كوبر فيلد - حكاية مدينتين ... وغيرها.

٤٥ - روبرت لويس ستيفنسون (١٨٥٠ - ١٨٩٤م) درس القانون وعمل محاميا، ثم تفرغ للأدب بعد أن ذاع صيته ككاتب روائي. ويعد من كبار الأدباء الانجليز في أواخر القرن التاسع عشر، من أهم أعماله: دكتور جيكل ومستر هايد - جزيرة الكنز ... وغيرهما.

٤٦ - ليون تولستوي (١٨٢٨ - ١٩١٠م) ارستقراطي اقطاعي ولد في أحضان النعمة الوارفة، ووجه في كتاباته كل اهتماماته إلى الحياة الريفية الساذجة في إطار أخلاقي صارم، ومن أهم رواياته: مالك الروسي - الحرب والسلام - أنا كارنينا - البعث ... وغيرها.

٤٧ - ديستويفسكي (١٨٢١ - ١٨٨١م) رائد من رواد الرواية التحليلية الروسية، من أهم أعماله: الجريمة والعقاب - الإخوة كرامازوف - بيت الموتى - الشياطين - الأبله ... وكلها روايات تدور حول الجريمة.

٤٨ - سمير وهبي سبعون شمعة ص٥٩؛ ويحيى حقي: سيرة ذاتية في كتابه قنديل أم هاشم (ص: ٢٧).

٤٩ - قنديل أم هاشم (ص: ٢٧)؛ لاأجدني مستريحاً للوثوق بهذه الرواية، على الرغم من أن راويها هو يحيى حقي نفسه، وفي ذات الوقت لاأنكر وقوعها بشكل آخر، أو على نحو تغيير بفعل أسلوب العرض؛ أضف إلى ذلك كون (أميرة الأندلس) مسرحية شوقي النثرية الوحيدة، فلاهي قصيدة ولاهي مسرحية شعرية.

٥٠ - أنظر كتاب خطوات في النقد، و: سبعون شمعة (ص: ١٢).

٥١ - فؤاد قنديل (تحرير): الجوهر، الإشعاع، الظل، (ص: ١٨) القاهرة: هيئة قصور الثقافة ١٩٩٦م.

٥٢ - كانت تضم هذه المدرسة نخبة كبيرة من رواد الحركة الأدبية في مصر من أمثال: أحمد خيري سعيد، ومحمود طاهر لاشين، والدكتور حسين فوزي، وإبراهيم المصري، وحسن محمود، وحبيب الزحلاوي، ومحمود عزمي ... وغيرهم.

٥٣ - د. حلمي بدير: الاتجاه الواقعي في الرواية العربية الحديثة في مصر، (ص: ٥٩) ط. دار المعارف القاهرة ١٩٨١م.

٥٤ - فجر القصة المصرية، ص٨٠، وأنظر سمير وهبي: سبعون شمعة (ص: ٦٢).

٥٥ - أنظر: الجوهر. الإشعاع. الظل؛ (ص١٠٢ - ١٠٣).

٥٦ - توفيق الحكيم: ولد حسين توفيق إسماعيل أحمد الحكيم في ضاحية الرمل بالاسكندرية في الثامن من أكتوبر عام (١٨٩٨م) وتلقى تعليمه في الكتاب بدمنهور ثم في مدرسة دمنهور الابتدائية عام ١٩٢٤م، ونال البكلوريا عام ١٩٢١م وتخرج في مدرسة الحقوق العليا بالقاهرة عام ١٩٢٥م ويعد رائداً من رواد النهضة الثقافية المعاصرة في مصر، من أشهر أعماله: أهل الكهف - يوميات نائب في الأرياف - عودة الروح - الرباط المقدس؛ وغيرها.

٥٧ - الجوهر؛ (ص: ١٣٦).

٥٨ - ذكريات مطوية، (ص: ٣٩). وقنديل أم هاشم؛ (ص: ٣٩-٤٠).

٥٩ - أنظر ذكريات مطوية، (ص: ٣٨-٣٩).

٦٠ - سبعون شمعة، (ص: ١٩ - ٢٠)

٦١ - نهى يحيى حقي: ذكريات مطوية، (ص: ٢٠) ط١ - الكويت: دار سعاد الصباح ١٩٩٣م.

٦٢ - يقول يحيى حقي عن ترجمة الأدب الروسي من حسن الحظ أن الإنجليز وأنا حين إذ أخبروا بلغتهم من اللغة الفرنسية وقد عنوا بترجمته ترجمة دقيقة أحب أن أشيد هنا بفضل سيدة إنجليزية إسمها (جارنيت تولت) وحدها ترجمت القصص الكلاسيكية ونالت وساماً عالمياً تقديراً لجهودها، أما الفرنسيون؛ فلم يهتموا بترجمة الأدب الروسي ترجمة دقيقة، إلا في مرحلة تالية، وكان أغلب الترجمات الفرنسية مختصرة ومقتضبة على الرغم من أن (ديستوفيسكي) و (ترجنيف) عاشا في فرنسا لافي إنجلترا - من حوار أجراه فاروق شوشة (عام ١٩٦٠) مع يحيى حقي، وأذيع في الحلقة الثانية

من برنامج "مع الأدباء" الذي تبثه إذاعة البرنامج الثاني (البرنامج الثقافي حالياً) من القاهرة، وقد نشرت المقابلة في مجلة الاداب، بيروت - يوليو ١٩٦٠م.

٦٣ - كما في كتاب مذكرات صياد (لترجنيف) الذي يعتبره يحيى حقي درة لا يعرف كتاباً يعتز بقراءته مثله. (مجلة الآداب البيروتية - يوليو ١٩٦٠م)

٦٤ - دمعة فابتسامة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧م، (ص: ١٤١ - ١٤٧).

٦٥ - إيفان ترجنيف (١٨١٨ - ١٨٨٣م): أول روائي كبير، في روسيا، بعد جوجل ولد لأسرة نبيلة، وقضى حياته متنقلاً خارج روسيا بين دول أوربا، وفرنسا بخاصة، وهو أول روسي تترجم أعماله بكثافة، من أهم أعماله: مذكرات صياد - رودين - عش الظرفاء - الأرض العذراء - آباء وأبناء ... وغيرها.

٦٦ - الجوهر الإشعاع الظل؛ (ص: ٥٧)، و - يحيى حقي: دمعة فابتسامة (ص: ١٤١ - ١٤٧).

٦٧ - سبعون شمعة (ص: ٢٧).

٦٨ - ذكريات مطوية، (ص: ٥٦).

٦٩ - سبعون شمعة (ص: ٧١).

٧٠ - ذكريات مطوية (ص: ٦٦).

٧١ - ذكريات مطوية (ص: ٧٠).

٧٢ - ذكريات مطوية (ص: ١١٩).

٧٣ - ذكريات مطوية (ص: ١٢١).

٧٤ - وصية صاحب القنديل (ص: ٣١ - ٣٢).

٧٥ - ذكريات مطوية (ص: ١٥٧).

٧٦ - ذكريات مطوية (ص: ٢١ - ٢٢).

٧٧ - سبعون شمعة (ص: ٧٠).

٧٨ - ذكر يحيى حقي أن الباخرة "تالودي" كانت تابعة لشركة الملاحة الخديوية التي أنشأها الخديوي إسماعيل، ثم لما جاء الاحتلال وتم تصفية كل أملاكه وأملاك الحكومة بيعت بثمن بخس جداً للشركة الإنجليزية، بعد ذلك آلت هذه الشركة إلى "عبود باشا" وكانت "تالودي" باخرة صغيرة جداً. أنظر؛ - ذكريات مطوية (ص: ٢٨).

٧٩ - ذكريات مطوية (ص: ٢٩).

٨٠ - ذكريات مطوية (ص: ٣١، ص: ٥٧).

٨١ - ذكريات مطوية(ص: ٧٠، ٧٢)و - دمعة فابتسامة (عدة مواطن)
٨٢ - ذكريات مطوية(ص: ١١٢).
٨٣ - متحف اللوفر: أول من أنشأ اللوفر هو الملك فيليب أوغست (عام١١٩٠م) عندما قرر إقامة سور حصين ينتهي على ضفاف نهر السين ببرج اسطواني ضخم أطلق عليه برج الزاوية. وفي منتصف القرن الثامن عشر تنادت الأصوات بعرض المجموعات الفنية الملكية للعامة في اللوفر الأمر الذي أدى إلى افتتاح المتحف المركزي للفنون به، (في السابع والعشرين من يوليو عام ١٧٩٣م) ولم يتحول اللوفر تماما إلى مقر للفنون إلا في عهد الإمبراطورية الأولى بعد الثورة الفرنسية.
٨٤ - ذكريات مطوية(ص: ١٦٠).
٨٥ - ذكريات مطوية(ص: ١٦١).
٨٦ - ذكريات مطوية(ص: ١٦٣).
٨٧ - ذكريات مطوية(ص: ١٦٥ - ١٦٦).
٨٨ - ذكريات مطوية(ص: ١٧٥).
٨٩ - ذكريات مطوية(ص: ١٧٨).

٩٠ - السابق نفسه.
٩١ - ذكريات مطوية(ص: ٢١٠, ٢١٩).
٩٢ - ذكريات مطوية(ص: ٢١٥).
٩٣ - سبعون شمعة(ص: ٤٥).
٩٤ - سبعون شمعة(ص: ١١٧).
٩٥ - سبعون شمعة(ص: ٢٠٤).
٩٦ - سبعون شمعة(ص: ٨٧).
٩٧ - سبعون شمعة(ص: ٣٤).
٩٨ - سبعون شمعة(ص: ١٣٧).
٩٩ - أنظر؛ أنشودة البساطة، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ص: ٤٨)؛ و -: كناسة الدكان - ط. الهلال - (ص: ٤٥)؛ و: الجوهر(ص: ١٣)؛ و- سبعون شمعة (١٢٦).
١٠٠ - سبعون شمعة(ص: ١٣٤، و - ص: ٢٠٦).

آفــاق المعرفــة

ألف ليلة وليلة والخليفة المأمون

محمد عبد الرحمن يونس

لانجد في حكاية ألف ليلة وليلة صورة واحدة لطبقة السلطة وحكّامها، بل تتعدد الصور، وذلك نظراً لتعدد رواة الحكايات، وتباين مواقفهم الإيديولوجيّة من طبقة السلطة، فهم تارةً يدينون

محمد عبد الرحمن يونس: أديب وقاص من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. عضو جمعية القصة والرواية. من أعماله: «ولادة بنت المستكفي».

هذه السلطة[١]، ويهزؤون منها[٢]، ويعتبرونها شراً ووبالاً على المجتمع[٣]، وتارة يتعاطفون معها، ويقدّمونها في صورة العفّة والطهارة والكرم[٤]. وهذا ليس غريباً على السياق العامّ الذي تندرج تحته الأحداث والوحدات السرديّة، والمواقف الأيديولوجيّة، والذي يعتمد مبدأ الثنائيّات الضديّة المتناقضة والمتجاورة في الحكاية الواحدة، والمتحكّمة في مسار سلوك الشخصيّة الواحدة، الذي يكون قابلاً وبشكل دائم لأن يكون متبدّلاً من موقف إلى آخر، ومن حالة إنسانيّة إلى أخرى، ووفقاً للعوامل الإنسانية، والحالات المزاجيّة، التي تصيب هذه الشخصية، فليس هناك شرٌّ مطلق، ولاخير مطلق يتحكّمان في مسار هذه الشخصيّة أو تلك. وإذا كان بعض رواة الحكايات قد غمزوا بأخلاق الملوك والأمراء الفسقة[٥]، ومن لفّ لفّهم من رجال السلطة، فإنّهم في آن أكّدوا على الجوهري الإنساني، والأخلاقي الفاضل عند بعض هؤلاء الملوك والأمراء[٦]. لكنّ هذا الإنسانيّ النبيل لم يكن مساوياً في عدده لذاك السلطوي المستبدّ الأهوج، الذي لايعرف إلاّ البطش والجبروت، واغتصاب الثروات والنساء.

وفي هذا المقال أحاول أن أدرس ملامح شخصية الخليفة عبد الله المأمون في حكايات ألف ليلة وليلة، معتمداً -بالدرجة الأولى- نصوص ألف ليلة وليلة، ومستفيداً في آن من بعض الأدبيات التاريخيّة التي ذكرت هذا الخليفة.

لا يأخذ المأمون بن هرون الرّشيد (١٩٨ -٢١٨هـ/ ٨٣١ -٨٣٣م) في حكايات ألف ليلة وليلة فضاء سردياً واسعاً يعادل الفضاء الذي يحتلّه

(١)- ألف ليلة وليلة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، طبعة دون تاريخ، (أربعة أجزاء)، ٦١/٢، ٧٢؛ ٩٧/٣.
(٢) م س، ٨٦/٣، ١١٥، ١١٩.
(٣)- م س، ١٢٢/٣؛ ٨٤/٤، ٩١.
(٤)- م س، ٦/٣، ١٢٦، ١٣٤؛ ١٢/٤.
(٥)- م س، ٥٩/١، ٢٧٥؛ ١٠٦/٢، ١٠٩، ٢٢٧.
(٦)- م س، ٥٩/١، ٢٧٥؛ ١٠٦/٢، ١٠٩، ٢٢٧.

والده الخليفة هرون الرّشيد في هذه الحكايات، إذ تذكره اللّيالي في أربع حكايات من حكاياتها. وهذه الحكايات هي: حكاية «**إبراهيم بن المهدي مع ابن أخيه المأمون**» وحكاية «**المأمون وزواجه بخديجة بنت الحسن بن سهل**»، وحكاية «**الجواري المختلفة الألوان**»، وحكاية «**المأمون ورغبته في هدم أهرامات مصر**».

وتبدو صورة المأمون في هذه الحكايات مقاربة إلى حدّ ما من صورتها التّاريخيّة، كما قدّمها المؤرخّون. ففي حكايته مع عمّه إبراهيم بن المهدي، يبدو رجلاً حكيماً وعاقلاً، وخبيراً مجرّباً، ممتلئاً بالحلم والحكمة، ويعرف أن يكون نبيلاً، وكاظماً لغيظه. إذ يشير راوي الحكاية إلى أنّ عمّه إبراهيم بن المهدي لمّا آلت «الخلافة إلى المأمون ابن أخيه هارون الرّشيد، لم يبايعه بل ذهب إلى الرّيّ وادّعى الخلافة لنفسه، وأقام على ذلك سنة واحدة وأحد عشر شهراً واثني عشر يوماً، وابن أخيه المأمون يتوقّع منه العودة إلى الطاعة وانتظامه في سلك الجماعة، حتّى يئس من عوده. فركب بخيله ورجاله ودخل الرّيّ في طلبه. فلمّا بلغ إبراهيم الخبر لم يسعه إلاّ أنّه جاء إلى بغداد واختفى خوفاً على دمه. فجعل المأمون لمن يدلّ عليه مائة ألف دينار»[(٧)].

ويستمرّ السّرد الحكائيّ، ويلتجئ إبراهيم بن المهديّ إلى دار إحدى جواريه السّابقات ببغداد طالباً الحماية وستر سرّه، لكنّ الجارية سرعان ما تذهب إلى دار الخلافة لتشي به. وبينما هو في دارها، وإذا بالنّديم إبراهيم الموصلي وغلمانه وجنود الخليفة -الذين أرسلهم المأمون للقبض عليه- والمرأة الجارية أمامهم، يحيطون به، ويأخذونه عنوة إلى الخليفة المأمون[(٥)].

وأمام الخليفة المأمون يقف إبراهيم معتذراً منشداً:

أتيت ذنباً عظيماً ... وأنت للعفو أهل
فإن عفوت فمنّ ... وإن جزيت فعدل

(٧)- ألف ليلة وليلة، ٢/ ٤٠٥ -٤٠٦.

(٨)- م س، ٢/ ٤٠٨.

وعند ذلك يرى المأمون أنّ العفو عند المقدرة من شيم الكرم، فيعفو عن عمّه، ويكظم غيظه، ويقبل عذره، ويردّ على شعره المعتذر، منشداً:

وكنت إذا الصّديق أراد غيظي ... وأشـرقني على حنقي بريقي
غـفـرت ذنوبه وعـفـوت عنه ... مخافة أن أعيش بلا صديق(٩)

وقبل أن يعفو المأمون عن عمّه إبراهيم بن المهديّ يستشير جميع خاصّته الحاضرين، إلاّ أنّهم يؤكّدون ضرورة الانتقام منه بقتله، لكنّ أحد العاقلين -يسميه الرّاوي بـأحمد بن خالد- يقول للمأمون: «يا أمير المؤمنين إن قتلته وجدنا مثلك من قتل مثله، وإن عفوت عنه فما وجدنا مثلك عفا عن مثله»(١٠). فما كان من المأمون إلاّ أن نكّس رأسه، واستنفر كرمه وعفوه(١١)، وأنشد قول أحد الشعراء:

سـامح أخـاك إذا غلط ... منه الإصـابة بالغلط
واحـفظ صنيـعك عنده ... شكر الصنيـعة أم غَـمط
وتجـاف عن تعنـيفـه ... إن زاغ يومـاً أو قَـسطَ(١٢)

(٩)- م س، ٢/ ٤٠٨.

(١٠)- م س، ٢/ ٤١٠.

(١١)- إنّ صورة المأمون وهو يعفو عن عمّه في الحكاية، تتناصّ إلى حدّ قريب جداً مع الصورة التاريخية التي نقلها الأبشيهي، إلاّ أنّ الأبشيهي يضيف إلى الحكاية مايلي: «فلمّا سمع المأمون كلامه وشعره ظهرت الدموع في عينيه وقال: يا إبراهيم الندم توبة، وعفو الله تعالى أعظم مما تحاول، وأكثر مما تأمل، ولقد حبّب إليّ العفو حتى خفت أن لا أؤجر عليه، لا تثريب عليك اليوم ثم أمر بفكّ قيوده وإدخاله الحمّام، وإزالة شعثه».
- الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد، المستطرف في كل فن مستظرف، تحقيق المكتب العالمي للبحوث، دار مكتبة الحياة، بيروت، طبعة ١٩٨٩م، ١/ ٢٨١.

(١٢) ألف ليلة وليلة، ٢/ ٤١٠.
- وغَمطَ: جحد ولم يشكر. وقَسَطَ: جار وحاد عن الحقّ.
- معلوف، لويس: المنجد في اللغة، منشورات اسماعيليان، طهران/ دار المشرق، بيروت، طبعة ١٩٧٣م، مادة: غمط، ص٥٦٠. ومادة: قَسَطَ، ص٦٢٨.

ويقول إبراهيم بن المهدي[١٣] عن عفو ابن أخيه المأمون عنه: «والله ما عفا عنّي المأمون تقرّباً إلى الله تعالى، ولا صلة للرّب ولكن له سوق في العفو يكره أن تكسد بقتلي»[١٤].

وعلى كلّ حال تبقى حالات العفو عن المتمرّدين سياسياً، والخارجين عن طاعة الخليفة أو السّلطان أو الأمير في ألف ليلة وليلة قليلة جداً، إذ لا يشكّل كرم بعض حكّام اللّيالي وحلمهم مقياساً يمكن الانطلاق منه وتعميمه، وبالتالي القول عن الحكّام الآخرين: إنّهم حكماء وعقلاء. بل يمكن القول، وتأسيساً على ما تفرزه الحكايات من أنساق معرفيّة وفكريّة حول حياة هؤلاء الحكّام: إنّهم ظلمة وأجلاف، وقساة القلوب.

ويبدو أنّ صورة المأمون وهو يعفو عن عمّه، تتّفق مع الصّورة الوضيئة التي عُرِف بها في خلافته، من حلم وعدل وعفو، والتي نقل المؤرّخون كثيراً من ملامحها، فقد كان المأمون عادلاً في إقامة الحقّ، وكان منصفاً حين جلوسه للنّظر في مظالم النّاس، التي كانت تُرفع إليه، وكأن يأخذ للمظلوم حقّه من الظّالم، حتّى ولو كان هذا الظّالم قريباً أو ابناً له. ويروي ابن عبد ربّه الأندلسيّ عن قحطبة بن حميد أنّه قال[١٥]:

(١٣)- إبراهيم بن المهدي: (إبراهيم بن محمد المهدي بن عبد الله المنصور، ١٦٢ -٢٢٤هـ/ ٧٧٩ -٨٣٩م): العبّاسي الهاشمي، الأمير، أخو هرون الرّشيد، ولُد ونشأ في بغداد، وولاه الرّشيد إمرة دمشق، ثم عزله عنها بعد سنتين، ثم أعاده إليها فأقام فيها أربع سنين. ولما انتهت الخلافة إلى المأمون كان إبراهيم قد اتّخذ فرصة اختلاف الأمين والمأمون للدّعوة إلى نفسه، وبايعه كثيرون ببغداد، فطلبه المأمون، فاستتر، فأهدر دمه، فجاء مستسلماً، فسجنه ستة أشهر، ثم طلبه إليه وعاتبه على عمله، فاعتذر، فعفا عنه.

- الزركلي، خير الدين: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية عشرة، فبراير ١٩٩٧، ١/ ٥٩ -٦٠.

(١٤)- الأبشيهي: المستطرف في كل فن مستظرف، ١/ ٢٧٦.

(١٥)- العقد الفريد، ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد الأندلسي: العقد الفريد، شرح كرم البستاني، دار المسيرة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨١م، ١/ ٤٣.

«إنّي لواقف على رأس المأمون يوماً وقد جلس للمظالم، فكان آخر من تقدّم إليه، وقد همّ بالقيام امرأة عليها هيئة السّفر، وعليها ثياب رثّة، فوقفت بين يديه فقالت: السّلام عليك يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته (...) فقال لها يحيى بن أكثم[١٦]: (...) تكلّمي بحاجتك؛ فقالت:

يا خـيـرَ مُنْتَـصِف يُهـدى له الرَّشَـدُ؛
ويا إمـامـاً به قـد أشـرق البَلَدُ
تشكو إليك عـمـيـدَ القـوم، أرملةٌ
عُـديَ عليـهـا، فلم يُتـرك لها سَبَد[١٧]
وابتزّ منّي ضـيـاعي بعـد مَنْعتـهـا،
ظُلمـاً، وفُـرّق منّي الأهل والولد».

وعندما يسمع المأمون شعرها يطلب منها أن تأتيه يوم الأحد، وقت انعقاد مجلس ردّ المظالم:

«فلمّا كان يوم الأحد جلس [المأمون]، فكان أوّل من تقدّم إليه تلك المرأة، فقالت: السّلام عليك يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته. فقال:

وعليك السّلام، أين الخصْم؟ فقالت: الواقف على رأسك يا أمير المؤمنين -وأومأت إلى العبّاس ابنه. فقال: يا أحمد بن أبي خالد،

---

(١٦)- يحيى بن أكثم: (يحيى بن أكثم بن محمد بن قطن التميمي الأسيدي المروزي، أبو محمد، ١٥٩ -٢٤٢هـ/ ٧٧٥ -٨٥٧م): قاضٍ، رفيع القدر، عالي الشهرة، من نبلاء الفقهاء. ولد بمرو، واتّصل بالمأمون أيام مقامه بها، فولاّه قضاء البصرة (سنة ٢٠٢هـ) ثم قضاء القضاة ببغداد. وأضاف إليه تدبير مملكته، فكان وزراء الدولة لا يقدّمون ولا يؤخّرون في شيء إلاّ بعد عرضه عليه. وكان مع تقدّمه في الفقه وأدب القضاء، حسن العشرة، حلو الحديث.

- الزركلي، خير الدين: الأعلام، ٨/ ١٣٨.

(١٧)- السَّبَد: القليل من الشعر.

- المنجد في اللغة، مادة: سبد، ص٣١٨. وتقصد المرأة بالسبد: الإبل.

خذ بيده فأجْلسه معها مجلسَ الخصوم. فجعل كلامها يعلو كلام العبّاس؛ فقال لها أحمد بن أبي خالد: يا أمة الله، إنّك بين يديَ أمير المؤمنين، وإنّك تكلّمين الأمير، فاخفضي من صوتك، فقال المأمون: دعها يا أحمد، فإنّ الحق أنطقها وأخرسه ثم قضى لها بردّ ضيعتها، وظلم العبّاس بظُلمه لها، وأمر بالكتاب لها إلى العامل ببلدها أن يوغِر(١٨) لها ضَيْعتها ويُحْسن معاونتها، وأمر لها بنفقة»(١٩).

وإذ يشير الرّاوي في الحكاية السّابقة إلى أنّ المأمون ردّ على اعتذار عمّه إبراهيم بن المهديّ، منشداً من شعره ومن شعر غيره، فإنّ اهتمام المأمون بالشّعر وحفظه وإنشاده، يبدو أنّ له خلفيّة مرجعيّة، تدلّ على شغفه بالأدب والفنّ، وتقديره لهما، فقد كان يحفظ كثيراً من أشعار شعراء عصره، والعصور التي سبقته(٢٠). وكان من أفضل خلفاء الدّولة العبّاسيّة، وعلمائها وحكّامها وحلمائها، وكان فطناً كريماً(٢١). وكان يؤمّ بلاطه نفر من نجوم الغناء، والشّعراء، والعارفين بعلوم زمانهم، والذين «كانت لكلّ واحد منهم ذاكرة حافلة بمختارات من الشّعر الجيد ومن الرّوايات الأدبيّة»(٢٢).

إن بنية السّرد وطبيعة الرّؤية الفكريّة التي تسمه، تثبت أنّه ليس هناك مقياس نقديّ ثابت ونهائي، يمكن تعميمه على كلّ حكايات وشخوص ألف ليلة وليلة، فما ينطبق على حكاية قد لا ينطبق على حكاية أخرى،

(١٨)- أوغر لها ضيعتها: جعلها من غير خراج.
- المنجد في اللغة، مادة: وغر، ص٩٠٩.
(١٩)- العقد الفريد، ١/ ٤٤-٤٥.
(٢٠)- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: عبد الأمير مهنا، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م؛ ٤/ ٨-٩-١٠.
(٢١)- ابن طباطبا، محمد بن علي: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلاميّة، دون محقق دار صادر، بيروت، دون تاريخ ص٢١٦.
(٢٢)- حتي، د. فيليب: الإسلام منهج حياة، تعريب د. عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، آذار (مارس) ١٩٨٣م، ص ٣٣٧-٣٣٨.

وما تتّصف به شخصيّة ما من شخصيّات ألف ليلة وليلة، من عدالة وحلم وحكمة، يمكن أن يُخرق، ويبدو تهوّراً عند هذه الشّخصيّة في حكاية أخرى، وذلك نظراً للثنائيّات الضديّة المتحكّمة في مسار سلوك الشّخصيّة الواحدة، كما أشير إلى ذلك سابقاً. فالخليفة أو الملك أو الحاكم في اللّيالي، وإن بدا عاقلاً وحكيماً ومتّزناً في بعض المواقف، فإنّه سرعان ما يتخلّى عن اتّزانه إذا سمع بوجود امرأة جميلة خارج قصره، إذ يفعل كلّ ما بوسعه لجلبها، ويبدّد مال خزينة بيت المال لشرائها. وهذه هي حال الخليفة المأمون في حكاية «**المأمون وزواجه بخديجة بنت الحسن بن سهل**»، إذ يطلب المأمون من إسحاق الموصلّي أن يجلس في قصر الخلافة، وينتظره، حتّى يذهب لقضاء غرضٍ من أغراضه، عندها توسوس له نفسه العاشقة للغناء أن يذهب إلى دار خديجة بنت الحسن بن سهل[٢٣] ليسمع غناءها[٢٤]، وما إن ينتشي بالموسيقى وبجمال خديجة بنت الحسن وجواريها، ويعود إلى منزله، حتى يهجم عليه جنود المأمون ويأخذوه أخذاً عنيفاً إلى دار الخلافة. يقول الموصلّي: «فوجدته [أي وجد المأمون] قاعداً على كرسيّ وهو مغتاظ منّي، فقال: يا إسحاق أخروجاً عن الطّاعة؟ فقلت لا والله يا أمير المؤمنين. قال: فما قصّتك، أصدقني الخبر»[٢٥]. عندها يصف الموصلّي جمال خديجة وشفافيّتها، فيندفع المأمون ملتاثاً بالعشق الذي لا يطيق عليه صبراً، ويطلب من الموصلّي أن يأخذه إلى دارها، ليرى جمالها. فيحتال الموصلّي، ويطلب منها أن، تسمح له باصطحاب

(٢٣)- الحسن بن سهل: (الحسن بن سهل بن عبد الله السرخسي، أبو محمد، ١٦٦ - ٢٣٦هـ/ ٧٨٢ -٨٥١م): وزير المأمون العبّاسي، وأحد كبار القادة والولاة في عصره. اشتهر بالذكاء المفرط، والأدب والفصاحة، والكرم. وهو والد بوران (زوجة المأمون) التي يطلق عليها راوي الحكاية اسم خديجة. وكان المأمون يحبّه ويبالغ في إكرامه. وتوفي في سرخس (من بلاد خراسان). وهو أخو ذي الرياستين الفضل بن سهل.
- الزركلي، خير الدين: الأعلام، ٢/ ١٩٢.

(٢٤)- ألف ليلة وليلة، ٢/ ٤١٩.

(٢٥)- م س، ٤١٩.

ابن عمّه. ويتنكّر المأمون كعادة أبيه هرون الرّشيد، ويدخلان منزل خديجة، وهناك في منزل الفتاة يتخلّى المأمون عن وقاره أمام جمال المرأة، ونبيذها، ويكشف قناعه كما كان والده الرّشيد يفعل. يقول الموصلّي واصفاً استقبال خديجة لهما:

«فأقبلت وسلّمت علينا. فلمّا رآها المأمون تحيَّر من حسنها وجمالها وأخذت تذاكره الأخبار وتناشده الأشعار. ثم أحضرت النّبيذ، فشربنا وهي مقبلة عليه مسرورة به وهو أيضاً مقبل عليها مسرور بها. ثم أخذت العود وغنّت طريقة، وبعد ذلك قالت لي: وهل ابن عمّك هذا من التّجار؟ وأشارت إلى المأمون، قلت نعم، قالت: إنكما لقريبا الشبه من بعضكما بعضاً، قلت نعم. فلمّا شرب المأمون ثلاثة أرطال داخله الفرح والطّرب فصاح، وقال: يا إسحاق، قلت لبّيك يا أمير المؤمنين، قال غنّ بهذه الطّريقة. فلما علمت أنّه الخليفة مضت إلى مكان ودخلت فيه»[٢٦].

إنّ الوحدة السّرديّة السّابقة تشير إلى أنّ المأمون قد تحرّر من سطوة السّلطوي وهيبته، واندفع محموماً أمام جمال المرأة، وشرب ثلاثة أرطال من النّبيذ احتفاء بصوتها الجميل، وإعجاباً بشكلها الجماليّ. وهذا الاندفاع يبدو طبيعيّاً ومألوفاً بالنّسبة للمأمون، ولاسيّما أنّه يعايش مجتمعاً بغداديّاً ترفاً، عاقر فيه الخلفاء كلّ أصناف الخمرة. ويبدو أن راوي الحكاية استعار فكرة أرطال النّبيذ الثلاثة التي شربها المأمون من أبي الفرج الأصفهانيّ، الذي يشير إلى أنّ المأمون كان يندفع محموماً إلى الخمرة، وبخاصّة إذا استمع إلى الغناء الجميل. فها هو يستمع إلى صوت المغنّي مُخَارق[٢٧] وهو ينشد:

(٢٦)- م س، ٢/ ٤٢٠.

(٢٧)- مخارق: (مخارق، أبو المهنّا بن يحيي الجزّار، ... -٢٣١هـ/ ... -٨٤٥م): إمام عصره في فنّ الغناء. ومن أطيب الناس صوتاً. كان الرّشيد العبّاسي يعجب به حتى أقعده مرّة على السرير معه، وأعطاه ثلاثين ألف درهم. واتصل بعد ذلك بالمأمون. وزار معه دمشق. وتوفي بسر من رأى. كان مملوكاً لعاتكة بنت شُهدة بالكوفة، وهي التي علّمته الغناء والضرب على العود. وباعته، فصار إلى الرّشيد.

- الزركلي، خير الدين: الأعلام، ٧/ ١٩١.

ألم تقولي: نَعَم، قالت: أرى وهما   منّي وهل يؤخذ الإنسان بالوَهَم؟[٢٨]

وينتشي المأمون طرباً عند سماعه لهذا الصّوت، ويشرب ثلاثة أرطال من النّبيذ[٢٩].

وفي الوحدة السّرديّة السّابقة عندما تعرف خديجة بنت الحسن أنّ الماثل أمامها هو الخليفة المأمون، تتراجع خائفة من هيبة السّلطة، تحتجب عن الخليفة. ونظراً لسطوة الخليفة المطلقة في النّظام العبّاسيّ، فقد وعى النّاس جميعاً، في ولايات الدّولة العبّاسيّة، الخطر الذي يمكن أن يَحْدق بالفرد فيما إذا اقترب من هذه السّلطة أو نادمها، ومن خلال هذا الوعي انسحبت خديجة محتجبة. فالسّلطة السّياسيّة أداة قاهرة في النّطاقين الاجتماعيّ والتّاريخيّ[٣٠] لأنّها تمارس فيهما أدوات قهرها، وهي أداة قاهرة في كلّ الفضاءات المكانيّة التي تحلّ فيها، لأنّها تفرض سطوتها وأبّهتها وديكتاتوريّتها.

وعندما قدّم المغني إسحاق الموصليّ نفسه لخديجة على أنّه تاجر، وعندما قدّم المأمون على أنّه ابن عمه، وأنّه تاجر مثله، أعطت خديجة نفسها مزيداً من الحريّة، وشربت النّبيذ، وأنشدت مستمتعةً بهذين التاجرين الظّريفين، اللّذين لا سلطة لهما عليها. وعندما عرفت أنّ الرّجل -المأمون- كشف قناعه، وبان وجهه السّلطويّ، احتجبت، لأنّها تعي أنّ نظام مجتمعها العبّاسيّ يقوم على سطوة الطّبقات السّلطويّة المطلقة على ما دونها، واستخدام هذه السّطوة لاغتصاب الأموال، وأخذ النّساء بالتّرغيب بالمال، أو التّرهيب بسيف السّلطة؛ وتعي أنّ الخليفة فيما إذا انتشى

(٢٨)- الوَهَم: الغلط أو السهو.
- المنجد في اللغة، مادة: وَهَم، ص٩٢١.

(٢٩)- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين: الأغاني، تحقيق عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، الهيئة المصريّة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، طبعة ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م، ٣٦٣.

(٣٠)- لابيار، جان وليام: السلطة السياسيّة، ترجمة الياس حنا الياس، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م، ص١٥٣.

طرباً، قد يزداد ثملاً، وبالتّالي قد ينفلت الوحش الرّابض وراء أبّهة وقناع السّلطة، ليبسط مخالبه، ويؤذيها هي ومن حولها، عندها اضطرّت أن تنسحب من مجلسه وتحتجب، ولاسيّما بعد أن عرفت أنّ الموصلّي والمأمون أتقنا دور الحيلة جيداً، ودخلا دارها بعد أن تقنّعا متنكّرين بهيئة التّجار. ولأن الخليفة المأمون عشق خديجة بنت الحسن عشقاً جنسياً، فإنه سارع وهو في أوج نشوة السُّكر، وبعد أن احتجبت خديجة مباشرة، وسأل: «من ربّ هذه الدّار؟ فبادرته عجوز بالجواب وقالت هي للحسن بن سهل. فقال: عليّ به. فغابت العجوز ساعة وإذا بالحسن قد حضر، فقال له المأمون: ألك بنت؟ قال: نعم، قال: ما اسمها؟ قال: اسمها خديجة. قال: هل هي متزوّجة؟ قال: لا والله. قال: فإنّي أخطبها منك. قال: هي جاريتك وأمرها إليك يا أمير المؤمنين. فقال الخليفة: قد تزوّجتها على نقد ثلاثين ألف دينار وتُحمل إليك صبيحة يومنا هذا، فإذا قبضت المال فاحملها إلينا من ليلتها. قال سمعاً وطاعة»[٣١].

من خلال الوحدة السّرديّة السّابقة يمكننا أن نفهم إلى أيّ مدى تدنّت فيه قيمة المرأة في النّظام السّياسيّ العبّاسيّ. فالمأمون لايرى في الصّبيّة التي ستصبح زوجته إلاّ سلعة بين السّلع النّسائيّة الكثيرة المعروضة في منازل مدينته، ومن هنا فقد حدّد قيمتها بثلاثين ألف دينار. إنّها سلعة قابلة للتّبادل، لكنّ التّبادل هنا ليس سلعة بسلعة أخرى، بل بقيمة نقديّة. وعلى الرّغم من أنّ خديجة سيّدة من حرائر المجتمع العبّاسيّ، فعمّها الفضل بن سهل كان وزيراً للخليفة المأمون، ثم صار بعده والدها الحسن بن سهل وزيراً عند هذا الخليفة؛ إلاّ أنّها في النّهاية ليست إلاّ جارية، طالما أنّ قيمتها حُدّدت بمبلغ مالي باهظ.

وتتعمّق سياسة التّبادل السّلعيّ الاستهلاكيّ بين رأس النّظام السّياسيّ، ونساء الطّبقات الأخرى، من خلال هذه النّظرة الدّونيّة للمرأة،

(٣١)- ألف ليلة وليلة، ٢/ ٤٢٠.

فكأنّ الخليفة المأمون يريد أن يعقد صفقة تجاريّة بحتة، لا علاقة لها بالمشاعر الجماليّة والإنسانيّة التي يؤطّرها فعل الحبّ بين المرأة والرّجل. وها هو بوضوح يحدّد للحسن بن سهل شروط هذه الصّفقة التّجاريّة، وما على الحسن إلاّ أن يقبلها شاء أم أبى، هو وابنته. ويمكن صياغة شروط هذا العقد التّجاري التي يفرضها القويّ -المأمون- على الشكل الآتي: يا حسن بن سهل، أنا سأشتري ابنتك خديجة فما عليك إلاّ القبول، ورجالي سيحملون إليك ثلاثين ألف دينار صباح هذا اليوم، وعندما تقبضها، فما عليك إلاّ أن تملكني ابنتك، وتحملها إليّ بنفسك إلى قصري في بغداد، واتّفاقنا هذا غير قابل للنقض من طرفك.

وطالما أن السّلعة المشتراة هي جارية في نظر السّلطة السياسيّة، يُلاحظ أن الحكاية لا تستثير البنت فيما إذا كانت قابلة بعقد البيع هذا، لأنّ رأس السّلطة السّياسيّة لا يرى نفسه إلاّ خليفة الله في الأرض، وما أموال المسلمين ونساؤهم إلاّ ملك له. أمّا الحسن بن سهل، والد خديجة، فإنّه لا يرى في ابنته إلاّ جارية يشرّفها أن تخدم المأمون، وإنّه بوجود المأمون لا أمر له على ابنته، بل الأمر كلّه للمأمون، وله الحقّ في امتلاك المرأة الجارية مقابل ثلاثين ألف دينار. وتشير المفردات اللّغويّة في الحكاية بوضوح إلى العقليّة السّلطويّة التّجاريّة، التي يكرّسها النّظام السّلطوي، وعلى رأسه الخليفة من جهة، والنّظام الرّجوليّ، والد الفتاة، من جهة أخرى: «من ربّ هذه الدار؟.. هي جاريتك.. أمرها إليك يا أمير المؤمنين.. احملها إلينا.. سمعاً وطاعة».

إنّ ما يسم طابع العلاقات الاجتماعيّة والإنسانيّة في مجتمعات ألف ليلة وليلة «هو طابع السّلطة الفوقيّة. فصاحب السّلطة في المجتمع (ومن يمثّله أو يمثّل سلطته) هو الذي يملك ويستفيد، بينما باقي النّاس تقبل وترضخ وتمتثل. «والكبير» (...) هو دوماً الذي يتسلّط ويحكم ويسيطر.

(٣٢)- شرابي، د. هشام: مقدمة لدراسة المجتمع العربي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩١م، ص٢١.

فالقرارات تؤخذ «من فوق» بمعزل عـن الأكثريـة التـي تشكـل هـدف هذه القرارات [و] ليس الكبير صاحب السّلطة والمركز في المجتمع إلاّ صورة مكبّرة للأب في العائلة -بتصرّفاته ونظرته لنفسه وعلاقته بمن هم دونه»[٣٢].

وإذا كان الرّاوي لم يستشر خديجة بنت الحسن، فيما إذا كانت قابلة بالخليفة المأمون، فلأنّه يعي تماماً أنّ حكايته ستفقد مصداقيّتها في حالة الاستشارة، ولأنّه سيعطي هذه المرأة مكانة مهمّة، تبدو فيها ندّاً للخليفة المأمون، وهذا ما لا ترضاه السّلطة السّياسيّة، فأيّ شرف لأسرة الحسن بن سهل أعظم من شرف أن تكون ابنته خديجة خادمة لرجل سلطوي كبير جداً، ولاسيّما أنّ هذا الرّجل هو أمير المؤمنين؟. وإذا كـان الأميـر أو الحاكـم في طبيعته الاستبداديّة مضطرّاً لأن يفرض الخوف على شعبه حتّى يطيعه، فإنّ عليه فرض الخوف بطريقة «يتجنّب بواسطتها الكراهية إذا لم يضمن الحبّ، إذ إنّ الخوف وعدم وجود الكراهية قد يسيران معاً جنباً إلى جنب، وفي وسع الأمير الذي يمتنع عن التدخّل في ممتلكات مواطنيه ورعايـاه، وفي نسائهم، أن يحصل عليهما»[٣٣]. إلاّ أنّ خلفاء وملوك وأمراء ووزراء ألف ليلة وليلة لم يكونوا قادرين على الامتناع عن التّدخّل في ممتلكات مواطنيهم، وفي نسائهم، بل كانت معظم اهتماماتهم تنحصر في امتلاك الأمـوال والعقـارات والنّسـاء، ولـم يكن يهـمّـهم أكـان هذا الامـتـلاك مشروعـاً أم اغتصاباً[٣٤].

وبالعودة إلى الحكاية السّابقة «حكاية المأمون وزواجه بخديجة»، يمكن القول إنّ خديجة لن تكون في قصر الخليفة المأمون إلاّ جارية كما حدّد لها والدها الحسن أن تكون. وستنحصر مهمّة هذه الجارية في كونها سلعة جميلة باهظة الثّمن، ينحصر دورها في التّرفيه عـن الخليـفة جنسيّـاً، وفي تبديد كآبته بصوتها الجميل جداً. وعندما تتحوّل العلاقات الإنسـانيّة بين أفراد المجتمع إلى علاقات جنسيّة وسلعيّة، فإنّها تساهم في تأبيد عبودية

---

(٣٣)- مكيافللي، نيقولو: الأمير، تعريب خيري حمّاد، دار الآفاق الجديـدة، بيـروت، الطبعة الثامنة ١٩٧٧م، ص١٤٤.

(٣٤)- ألف ليلة وليلة، ١/ ١٩٥، ٢٣٥.

المرأة، وفي تأبيد تخلّف المجتمع، وبالتّالي في استمرار علاقات القوّة والسيّطرة والتحكّم[٣٥] في المجتمع الذي يقوم، في تركيبته السياسيّة والاجتماعيّة، على التباين الطبقي الحادّ وعلى امتلاك القويّ فيه لكلّ شيء.

وإذا كان الخلفاء والملوك والأمراء في الليالي، أو في المدينة العربيّة الإسلاميّة يستطيعون امتلاك أجساد النساء بالسطوة والإرهاب والأموال، فإنّه ليس من الضروري أن يمتلكوا أرواحهنّ وعواطفهنّ، وتطلعاتهنّ الجنسيّة الأخرى صوب رجال من خارج القصر. فعلى سبيل المثال يشير أبو الفرج الأصفهاني إلى أنّ الخليفة المأمون اشترى المغنيّة المتميّزة عريب بمائة ألف درهم[٣٦]، لكنّه لم يستطع أن يمتلك روحها التوّاقة إلى عشيقها محمد بن حامد، فقد كانت تحتال للخروج من قصر المأمون وزيارة عشيقها في منزله، على الرغم من أنّ المأمون: «حبسها في كَنِيف مظلم شهراً لا ترى الضوء، يُدخَل إليها خبز وملح وماء من تحت الباب في كلّ يوم»[٣٧]. علّه يمنعها من لقاء عشيقها محمد بن حامد، إلاّ أنّه لم يستطع -وبعد أن أفرج عنها- أن يكبح جموحها وتوقها الجنسي لهذا العشيق، فقد كانت تخرج من قصره، إذا هبط الظلام وتتوجه إلى دار عشيقها محمد بن حامد. ويروي أحمد بن حمدون عن أبيه: أنّه كان خارجاً في ليلة ظلماء ذات رعود وبروق، بأمر من المأمون، لإيصال رسالة من رسائله، فابرقت بارقة فأضاءت وجه الراكب، فإذا عريب، فقلت: عريب؟ قالت: نعم، حمدون؟ قلت: نعم. ثمّ قلت: من أين أقبلتِ في هذا الوقت؟ قالت: من عند محمد بن حامد، قلت: وما صنعتِ عنده؟ قالت عريب: يا تكش[٣٨]، عريب تجيء من عند محمد بن حامد في هذا الوقت خارجة

(٣٥)- طرابيشي، جورج: شرق وغرب -رجولة وأنوثة (دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية)، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، شباط/ فبراير ١٩٨٢م، ص١٧.

(٣٦)- الأغاني، تحقيق عبد الكريم إبراهيم الغرباوي ومحمود محمد غنيم، ٢١/ ٦٧.

(٣٧)- م س، ٢١/ ٦٨.

(٣٨)- لم أجدها في المعاجم، وربّما لا أصل لها في اللغة العربية، وربّما هي كلمة بذيئة من الدارجة تستخدم للشتيمة.

من مَضْرب الخليفة وراجعة إليه، تقول لها: أيّ شيء عَملت عنده؟ صلّيت معه التراويح؟ أو قرأت عليه أجزاء من القرآن، أو دارست شيئاً من الفقه، يا أحمق تعاتبنا، وتحادثنا، واصطلحنا ولعبنا، وشربنا وغنّينا، (. . .) وانصرفنا، فأخجلتني وغاظتني وافترقنا»[٣٩].

إذا كان إسحاق الموصلي، في الحكاية السابقة، هو الذي وصف للمأمون جمال خديجة بنت الحسن، قائلاً: «جارية كأنّها البدر الطالع»[٤٠]، فإنّه في الواقع التاريخي هو الذي وصف له جمال الجارية عريب، وشجّعه على شرائها، فما كان من المأمون إلاّ أن أمر كاتب نفقاته إبراهيم بن رباح أن يشتريها[٤١]. ويبدو أنّ أفعال ومواقف ندماء الخلفاء وعبر تاريخهم الطويل كانت مكرّسة لخدمة الخلفاء، فبالإضافة إلى أنّهم ندماء ظرفاء مُرفّهون -بكسر الفاء- عن الخليفة، فإنّهم دلاّلون له على النساء الجميلات المتميّزات في دولته. وحتّى يستطيع النديم الوصول إلى مكانة مهمّة عند الخليفة أو الملك، عليه أن يتحلّى بمجوع من المزايا الأخلاقيّة، ومنها أن يكون ذكيّاً، فـ«الذكاء أول ما يجب أن يتّصف به من يخالط السلطان ويلازمه لأنّ صحبة السلطان لا تليق بذوي الجهل، وذكاؤه عدّته للخروج من كثير من المتاعب التي قد يتعرّض لها. ولذا ينبغي أن يكون جليس السلطان وأنيسه جامعاً لخصال كثيرة أهمّها: «العقل، فإنّه رأس الفضائل، والعلم، فإنّه من ثمار العقل». وإذا كان العقل أهمّ الصفات فهذا يعني أنّه يجب أن يكون قادراً على أن يفهم ما يريده الملك الذي يجالسه ويقرّبه، ولذلك قيل: «ينبغي للنديم أن يكون كأنّما خُلِق من قلب الملك، ويتصرّف بشهواته، ويتقلّب بإرادته، لا يملّ المعاشرة، ولا يسأم المسامرة»[٤٢].

(٣٩)- الأغاني: ٨١/٢١.

(٤٠)- ألف ليلة وليلة، ٤١٦/٢.

(٤١)- الأصفهاني: الأغاني، ٦٧/٢١.

(٤٢)- عن/ سرحان، جمال: المسامرة والمنادمة عند العرب حتّى القرن الرابع الهجري، دارالوحدة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨١م. ص١٠٢. وأخذ سرحان عن النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب: نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب المصريّة، القاهرة، طبعة ١٩٥٥م، الجزء السادس، ص١٤١، والجزء الرابع، ص١٤٩.

ويبدو أنّ إسحاق الموصليّ كان جامعاً لخصال كثيرة تؤهله لأن يكون نديماً متميّزاً عند المأمون ومفضلاً على غيره من الندماء الكثيرين الذين كانوا يحضرون مجلسه، فقد «كان عالماً فقيهاً وشاعراً مجيداً، وأديباً أريباً، ونديماً جمّ الظرف حلو الشمائل، وجليساً لطيف المعاشرة (. . .) لا يستغني عنه الخلفاء. وراوية يروي أخبار القدامى والمحدثّين بل وكثيراً ما كان يصحح خطأً من ينسب الأشياء إلى غير قائليها. وكان مغنياً عارفاً بفنّ الغناء تمام المعرفة، وعازفاً ماهراً، وملحناً بارعاً»[٤٣].

وتشير حكاية: «**الجواري المختلفة الألوان**»، إلى دور النديم في تقديم الجواري للخليفة وتعريفه بهنّ من خلال أوصافهنّ المثيرة، وقدراتهنّ على المسامرة والمنادمة، وحفظهنّ الشعر، وبالتالي تحريض الخليفة على شرائهنّ. فقد كان من جملة ندماء الخليفة المأمون في الحكاية نديم يسمّى محمد البصري، وذات ليلة يسأله المأمون أن يحدثّه بشيء لم يسمعه قط، فقال: «يا أمير المؤمنين أتريد أن أحدثّك بحديث سمعته بأذني أو بأمر عاينته ببصري؟ فقال المأمون: حدثّني يا محمد بالأغرب منه»[٤٤]. ولأنّ النديم يعرف أنّ أهمّ ما يزيل هموم الخلفاء ويثيرهم في مجتمع عباسيّ منفتح على ثقافات العالم ونسائه وجواريه هو الحديث عن النساء فقد قرّر محمد البصري أن يكون حديثه عن الجواري الجميلات، يضاف إلى ذلك أنّ محمداً البصري عندما ينقل للمأمون أخبار النساء، فإنّ مكانته بين الندماء ستزداد عند المأمون، وسيقرّبه أكثر، نظراً لشغف الخلفاء بالنساء شغفاً لا يقاوم، وبالتالي إيثارهم لكلّ نديم يكون دلالاً لهم على هاته الجواري. فالبؤرة المركزية للحكاية التي سيحكيها محمد البصري للمأمون تضمّ «ستّ جوار كأنّهنّ الأقمار (. . .) وكنّ حسان الوجوه كاملات الأدب

(٤٣)- الحفني، د. محمود أحمد: إسحاق الموصليّ الموسيقار والنديم، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٥م، ص٦٤.

(٤٤)- ألف ليلة وليلة، ٣/ ٧١.

عارفات بصناعة الغناء وآلات الطرب»(٤٥). وكانت هاته الجواري مختلفات الألوان ومملوكات لرجل يمانيّ، انتقل من اليمن وحمل ماله وجواريه، واستقرّ ببغداد مستمتّعاً بالأيام الجميلة، والطعام والنبيذ والطرب، وبهاته الجواري المثيرات، ذوات الأصوات والألحان الشجيّة، القادرة على أن تجعل المكان ينفلت من سكونيّته، ليرقص تحت وقع هذه الألحان: «فأخذت [احدى الجواري] العود، وأصلحته، ورجّعت عليه الألحان حتّى رقص المكان»(٤٦).

ويستمرّ النديم محمد البصري في وصف هاته الجواري وقدراتهنّ المتميّزة على المناظرة فيما بينهنّ وبين سيّدهنّ حول مفاهيم الجمال اللونيّ والجنسيّ، ومتى تكون المرأة مثيرة جماليّاً ومتى لا تكون. ومن خلال المناظرة تُظهر هاته الجواري المغنيات معرفة عميقة بأشعار الغزل التي قيلت في أوصاف المرأة المثيرة، ولون بشرتها، ثم تقدّم كلّ منهنّ نفسها إلى سيّدها على أنّها هي النموذج الجماليّ المثالي الذي يجب على الرجال أن يبحثوا عنه ويظفروا به(٤٧). وما إن ينتهي النديم محمد البصري من سرد الحكاية، قائلاً(٤٨): «فما رأيت يا أمير المؤمنين في مكان ولا زمان أحسن من هؤلاء الجواري الحسان.»، حتّى يكون المأمون استُثير وانفجرت رغبات الامتلاك لديه، وقرّر أن يضمّ الجواري إلى حوزته، لاستكمال لذّاته بهاته النسوة التي لا يجود الزمان بمثلهنّ مرّة أخرى، يقول المأمون(٤٩) لنديمه محمد البصري: «وهل يمكنك أن تشتريهن لنا من سيّدهن؟ فقال له محمد: يا أمير المؤمنين قد بلغني أنّ سيّدهنّ مغرم بهنّ ولايمكنه مفارقتهنّ. فقال المأمون: خذ معك إلى سيّدهنّ في كلّ جارية عشرة آلاف دينار، فيكون مبلغ ذلك الثمن ستين ألف دينار، فاحملها صحبتك وتوجّه إلى منزله واشتريهنّ منه».

(٤٥)- ألف ليلة وليلة، ٣/ ٧٢.

(٤٦)- م س، ٣/ ٧٢.

(٤٧)- لمزيد من الاطلاع على مقاييس الجمال المفضّلة عند الرجال الجنسيين ومعرفة متى تكون المرأة مهمّة عندهم ومتى لا تكون، ينظر: المجلد الثالث، من ص٧٣ إلى ص٧٧.

(٤٨) م س، ٣/ ٨١.

(٤٩)- م س، ٣/ ٨١.

لقد عُرِف عن المأمون في فترة حكمه أنّه كان شغوفاً بالموسيقى، والسماع إلى أصوات المغنّين من الرجال والنساء، ومن شدّة شغفه بالغناء فقد كان في بعض الأحيان يدعو سائر المغنّين في بغداد للمثول بين يديه، ومنذ الصباح الباكر(٥٠)، ليفتتح يومه بإشعال طقوس الموسيقى، وكان في مجلسه يجلس مكللاً وسط المغنّيات الجميلات، إذ كان يُجلس عشر مغنّيات عن يمينه وعشراً عن يساره(٥١) وكان يسرف في الانفاق على هؤلاء المغنّيات وعلى غيرهنّ، فقد كانت نفقاته على مسرّاته ستّة آلاف دينار كل يوم(٥٢). ومن هنا ليس بعيدا، في الحكاية، أن يأمر المأمون بشراء جواري الرجل اليماني بستّين ألف دينار، في حين أنّ فقراء بغداد يعانون الفاقة والجوع(٥٣). ففي عصر الخلفاء العبّاسيين، على الرغم من الازدهار والثراء الذي عرفته الدولة العباسيّة فقد «تردّى الشعب في هوّة من الفقر أشدّ عمقاً لكي يقدّم إلى الخليفة نفقات متارفه في بغداد. وكان من الطبيعيّ أن تُبتّز الأموال الضروريّة لإشباع موظفيّ الدولة ونفقات البلاط من جيوب الشعب»(٥٤). مادام هذا البلاط غارقاً في حمّى الترف والملذّات وامتلاك النساء.

وفي الحكاية السابقة يرسل المأمون نديمه محمد البصري إلى الرجل اليمانيّ، ويعلمه برغبة الخليفة بشراء الجواري، ولأنّ الرجل اليمانيّ يعيش في بغداد غير بعيد عن جلاوزة الخليفة وسطوتهم، فإنّه يضطرّ مكرَهاً إلى بيع الجواري، ولأنّ راوي الحكاية هو محمد البصري نديم الخليفة المأمون، أو هو الراوي الذي لا يخرج عن طوع السلطان أو المُهيّأ لأن يكون نديماً له فإنّه لايستطيع أن يضع الرجل اليمانيّ موضع الرافض لعملية البيع،

(٥٠)- الأصفهاني: الأغاني، ٢١/ ٧٥.

(٥١)- الحفني، د. محمود أحمد: إسحاق الموصلّي الموسيقار والنديم، ص١٧٣.

(٥٢)- ابن طباطبا: الفخري في الآداب السلطانيّة والدول الإسلاميّة، ص٢٢٦.

(٥٣)- ألف ليلة وليلة ١/ ٨٩؛ ٣/ ٣٩٦.

(٥٤)- لاندو، روم: الإسلام والعرب، تعريب منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، كانون الأول ١٩٧٧م، ص٨٣.

فيضطرّ عندها إلى أن يقول إنّ عمليّة البيع تمّت «لأجل خاطر أمير المؤمنين»(٥٥). فهو يعرف مسبقاً إلى أيّ مدى سوف يكون الخليفة باطشاً ومستبداً في حال لم تتمّ عملية البيع، وهو يعرف أنّه في ظلّ الخلفيّة المعرفيّة التي فرزتها السياسة العباسيّة من ظلم واستبداد مطلقين، ومن كون الخليفة هو الآمر والناهي، وظلّ الله على الأرض؛ لا يمكن لأيّ رجل كان، ومهما كان ثرياً أو سلطوياً، أن يردّ طلب الخليفة، وهذا الرّاوي متأكدٌ من أنّ الخليفة المأمون قد يلجأ إلى قتل الرّجل، أو تدبير مكيدة له، ثم مصادرة أمواله وجواريه، إذا رفض بيع هاته الجواري، عندها اضطرّ الرّاوي التّديم إلى تحقيق منطق التّصالح بين الرّعيّة والسّلطة، انطلاقاً من وجوب طاعة الرّعيّة للسّلطان، وجعل بطله اليمانيّ يتخلّى عن الجواري، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لايستطيع الرّاوي أن يضع الخليفة أمير المؤمنين في حالة أرق وغضب، لأنّ من مهمّته أن ينادمه وأن يزيل أرقه. وعلى المستوى البنائيّ لايستطيع الرّاوي فيما إذا قتل اليمانيّ أن يفكّ عقدة حكايته، ويجعل مسار سرده ينمو ليحقّق غاية وظيفية أخرى، وهي الوصول إلى فكرة عدل المأمون وحلمه، كما سيظهر في آخر الحكاية.

وتاريخياً تشير سيرة المأمون إلى أنّه كان باطشاً وسفّاكاً، على الرّغم من حلمه وكرمه وعفوه، وتقديره للعلوم والعلماء. ويروي علي بن الحسين المسعودي(٥٦) الخبر الآتي: «وغلب على المأمون الفضل بن سهل(٥٧)، حتى ضايقه في جارية أراد شراءها، فقتله، وادّعى قوم أن المأمون دسّ عليه

(٥٥)- لاندو، روم: الإسلام والعرب ص٨٣.

(٥٦)- مروج الذهب ومعادن الجوهر، ٤/ ٧.

(٥٧)- الفضل بن سهل: (الفضل بن سهل السرخسي، أبو العبّاس، ١٥٤ -٢٠٢هـ/ ٧٧١ - ٨١٨م): هو وزير الخليفة العبّاسي المأمون، من أولاد ملوك الفرس المجوس، وكان أبوه مجوسياً فأسلم في أيام الرّشيد، وكان سخيّاً كريماً، وحليماً بليغاً، عالماً بآداب الملوك. بصيراً بالحيل، وسمّي بذي الرياستين لجمعه بين السيف والقلم. وكان يُقال له الوزير الأمير.
- ابن طباطبا: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص٢٢١.

من قتله»، وإذا كان المأمون، تاريخيّاً، يقتل وزيره الفضل بن سهل لأجل جارية أراد شراءها فليس بمستبعد حكائيّاً أن يقتل الرّجل اليمانيّ - لا يذكر الرّاوي اسماً له - فيما إذا امتنع عن بيع جواريه الحسان. وتقول الحكاية: إنّ الجواري عندما وصلن «إلى أمير المؤمنين هيّأ لهنّ مجلساً لطيفاً، وصرن يجلسن فيه معه وينادمنه، وقد تعجّب من حسنهنّ وجمالهنّ واختلاف ألوانهنّ وحسن كلامهنّ، وقد استمر على ذلك مدّة من الزّمان»(٥٨).

ولأن للمرأة أهميّة خاصّة، لا تعادلها أهميّة أخرى، عند الرّجال في التّاريخ العبّاسيّ وألف ليلة وليلة، باعتبارها ضروريّة جداً لإقامة طقوس المسرّات، فإنّ الرّجل اليمانيّ ما استطاع صبراً على مفارقة جواريه، وحنّ إليهنّ، وأرسل كتاباً إلى الخليفة المأمون، يشكو فيه ما عنده من لوعة وحزن وشوق عارم لهذه الجواري، ويقول فيه(٥٩):

قد سلبت ستّ ملاح حسان ... فعلى السّتة [كذا] الملاح سلامي
هنّ سمعي وناظري وحياتي ... وشرابي ونزهتي وطعامي
لست أسلو من حسنهن وصالاً ... ذاهب بعدهن طيب منامي
آه يا طول حسرتي وبكائي ... ليتني ما خلقت بين الأنامي [كذا].

ولأن الرّاوي في هذه الحكاية هو راوٍ سلطويّ مؤدلج لخدمة فكرة العدل والكرم والمروءة عند الخلفاء المسلمين، اضطر وحتى يُظهر الخليفة المأمون في صورة الرجل الكريم العادل، إلى أن يرجع هاته الجواري إلى سيّدهنّ. يقول(٦٠): «فلمّا وقع ذلك الكتاب في يد الخليفة المأمون، كسا الجواري من الملابس الفاخرة وأعطاهنّ ستّين ألف دينار وأرسلهنّ إلى سيّدهنّ، فوصلن إليه وفرح بهنّ غاية الفرح، أكثر مما أتين به من المال، وأقام معهنّ في أطيب عيش وأهنأه [كذا]، إلى أن أتاهم هادم اللّذات ومفرّق الجماعات».

(٥٨)- ألف ليلة وليلة، ٣/ ٨١.
(٥٩)- م س، ٣/ ٨٢.
(٦٠)- ألف ليلة وليلة، ٣/ ٨٢.

وإذا أخذنا بمنطق التّجارة المكرّس في ألف ليلة وليلة الذي يعتبر المرأة سلعة، تتحدّد قيمتها بقدرتها على إشعال طقوس المسرّات، ومجامر أجساد الخلفاء والملوك، فإنّه يمكننا القول: إنّ ما قدّمته الجواري السّت من ترفيه ومسرّات وغناء، خلال المدة التي بقين فيها في قصر الخليفة المأمون، يعادل كل ما دفعه المأمون لصاحبهنّ اليمانيّ من أموال، وربما لا يعوّض خسارة صاحبهنّ في فقدانه لهنّ، نظراً لما سبّب له هذا الفقدان من حسرات وآلام، فهو ليس بحاجة إلى المال، لأنّه من أصحاب الثّراء الواسع[٦١]، كما يؤكّد الرّاوي في أول الحكاية.

إذا كان الرّاوي في حكاية «إبراهيم بن المهديّ مع ابن أخيه المأمون» قد صوّر المأمون في صورة الحاكم الحليم والعاقل، والكريم الـذي يعـفو عند المقدرة، فإنّ راوياً آخر في حكاية «المأمون ورغبته في هدم أهرامات مصر» قد صوّره في صورة الرّجل الجاهل بقيمة الآثار التّاريخية والجماليّة، وعلاقة هذه الآثار بفكر الأمم والحضارات التي أنتجتها، فهو في هذه الحكاية يصمّم على هدم أهرامات مصر، التي بناها الفراعنة: «حُكي أن المأمون ابن هرون الرشيد لما دخل مصر أراد هدم الأهرام ليأخذ ما فيـها (. . .) فلما حاول هدمها لم يقدر على ذلك مع أنّه اجتهد في هدمهـا، وأنـفق على ذلك أموالاً عظيمة، ولم يقدر على هدمها وإنّما فتح في إحداها طاقة صغيرة. ويقال إنّ المأمون وجد في الطّاقة التي فتحها من الأموال قـدر الذي أنفقه على فتحها لا يزيد ولا ينقص فتعجّب المأمون من ذلك، ثم أخذ ما هناك ورجع عن تلك النيّة»[٦٢].

---

(٦١)- م س، ٣/ ٧١.

(٦٢)- ألف ليلة وليلة، ٣/ ١٧٣.

وإذا كان الرّاوي قد غطّى هدر المأمون لأموال الدّولة الإسلاميّة، وعبثه بها، في محاولته لهدم صرح حضاريّ وعمرانيّ، يُعتبر آية في الرّوعة والجمال والهندسة المعماريّة، من خلال المال الذي وجده في الكوّة المفتوحة، والذي يشكّل تعويضاً عن الأموال المهدورة في عمليّة الهدم، فإنّ صورة المأمون هنا لاتتّفق مع صورته في المواضع الأخرى التي يبدو فيها حاكماً عاقلاً، وذوّاقاً للأدب والفنّ والجمال والموسيقى، كما يؤكّد بعض رواة اللّيالي، بل تتباين معها تبايناً واضحاً، لأنّ المأمون يبدو في هذه الحكاية رجلاً مستهيناً بالإرث المعرفيّ والعمرانيّ الذي تركته الحضارات السّابقة على الحضارات الإسلاميّة، هذا الإرث الذي يدلّ على عظمة هذه الحضارات، ودورها التّاريخيّ في مسيرة البشريّة وتطوّرها.

ويبدو أنّ لهذه الحكاية خلفية مرجعية تاريخية سجّلتها المصادر التّاريخيّة. إلاّ أنّ هذه المصادر تذكر أنّ الخليفة العبّاسيّ الذي أمر بهدم أحد هذه الأهرامات هو الخليفة هرون الرّشيد، وليس ابنه المأمون. ويروي هذه الحكاية المسعودي قائلاً[٦٣]:

«إنّ الرّشيد لما دخل مصر، فرأى الأهرام أحبّ أن يهدم بعضها ليعلم ما فيه، فقيل له إنّك لا تقدر على ذلك، فقال لابدّ من فتح شيء منه، ففتحت الثّلمة المفتوحة بنار توقد وخلّ يرشّ ومجانيق يرمى بها وحدّادين يعملون ما فسد منها وأنفق عليها مالاً عظيماً فوجدوا عرض الحائط قريباً من

(٦٣)- أخبار الزمان، تحقيق عبد الله الصّاوي، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، د.ت، ص١٦٥.

عشرين ذراعاً، فلمّا انتهوا إلى آخر الحائط وجدوا خلف النّقب مطْهَرَة[٦٤] خضراء فيها ذهب مضروب وزن كل دينار أوقيّة من أواقينا، وكان عددها ألف دينار فعجبوا من ذلك ولم يعرفوا معناه، فأخبروا بذلك الرّشيد، وأتوه بالذّهب والمطهرة فجعل يعجب من ذلك الذهب، ومن جودته وحسنه وحمرته، ثم قال ارفعوا إليّ حساب ما أنفقتموه على هذه الثّلمة ففعل ذلك فوجوده بأزاء ذلك الذّهب الذي أصابوه لايزيد ولا ينقص».

إذا كان النصّ السابق الذي يرويه المسعودي صحيحاً، فإنّه يمكن القول إنّ راوي الحكاية في ألف لية وليلة يجهل بعض الحقائق التّاريخية، أو بتعبير آخر تختلط عليه هذه الحقائق، فهو إمّا يجهلها، وإمّا يعمل فيها تحريفاً، وكما يحلو له، إذ يجعل المأمون يهدم الهرم بدلاً من أبيه هرون الرّشيد. ويبدو أنّ هذا التّحريف في بعض الأحيان عائد إلى جهل الرّاوي بالعصور التّاريخيّة والأدبيّة للدّولة الإسلاميّة. فعلى سبيل المثال نجد الرّاوي في حكاية «**عبد الملك بن مروان والقماقم السليمانية**»، يذكر أن الشّاعر الجاهليّ النّابغة الذّبياني كان حاضراً في مجلس عبد الملك بن مروان، يستمع إلى حكاية القماقم السليمانية التي يرويها طالب بن سهل للخليفة عبد الملك[٦٥]. وهذا خطأ تاريخيّ واضح، لأنّ النابغة الذّبياني توفي سنة ٦٠٤م[٦٦]،

---

(٦٤) المَطهرة: إناء يُتَطهّر به.
- المنجد في اللغة، مادة: طهر، ص٤٧٤.
(٦٥)- ألف ليلة وليلة، ٤/ ٢٥.
(٦٦)- عن/ ضيف، د. شوقي: العصر الجاهلي، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٧م، ص٢٧٥.

أي قبل هجرة النبيّ محمد(ص) إلى المدينة سنة ٦٢٢م، في حين أنّ الخليفة عبد الملك بن مروان ولد سنة ٢٦هـ/ ٦٤٦م[٦٧]، وبُويع له بالخلافة في مدينة دمشق في شهر رمضان سنة ٦٥هـ/ ٦٨٥م[٦٨]. فكيف يستطيع الشاعر النّابغة أن يكون حاضراً في مجلس الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان؟.

(٦٧)- المنجد في الأعلام، ص٤٥٣.

(٦٨)- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: تحفة ذوي الألباب فيمن حكم بدمشق من الخلفاء والملوك والنواب، تحقيق إحسان خلوصي وزهير حميدان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، طبعة ١٩٩١م، القسم الأول، ص١١٥.

النقل في الفرات من خلال وثائق ماري

علم الدين أبو عاصي

تظهر سجلات قصر ماري صورة لبلد قوي ذي رخاء. ويأتي في مقدمة أسباب ذلك الثراء موقع ماري ودورها التجاري الهام[١]. ومن البديهي القول: إنّ أهم وسائل ازدهار التجارة توفر طرق المواصلات ووسائط النقل. وماري كانت في القرن الثامن عشر قبل الميلاد ملتقى طرق المواصلات التي تربط البحر المتوسط والأناضول

(*) علم الدين أبو عاصي: باحث من سورية يهتم بالدراسات التاريخية والأثارية. له عدة أبحاث منشورة.

من جهة وبلاد الرافدين من جهة ثانية. وتقاطعت ضمن حوض الفرات الأوسط طرق القوافل البرية المتجهة إلى مختلف الجهات. تنافسها وتتكامل معها وسائط النقل النهري. وسنقصر كلامنا فيما يلي على الجانب الأخير فقط، أي النقل المائي.

قام نهر الفرات بدور كبير في النقل. واستخدم الإنسان منذ عصور مبكرة السفن والقوارب في التنقل عبر مجراه، وأمن الاتصال والتكامل بين المناطق الجغرافية ذات الخصائص المتباينة؛ بين بلاد الرافدين التي تفتقر إلى الحجارة والأخشاب والمعادن من جهة، وبلاد الأناضول وغرب سورية وموانئ المتوسط من جهة ثانية، حيث يمكن تأمين هذه المواد أو غيرها من تلك الأماكن أو عن طريقها[٢]. وحمل الفرات والخابور والقنوات المتفرعة عنهما في عصر ماري عبء التجارة المتزايدة، وشكلا طريق النقل المائي الذي كان واسطة النقل الأسهل والأرخص[٣] والأكثر أماناً[٤].

تبلغ كمية المياه في مجرى الفرات حدها الأعلى في شهري نيسان وأيار نتيجة ذوبان الثلوج في الأناضول. بينما تنخفض إلى حدها الأدنى بين شهري آب وكانون الأول، وتتحدد الطاقة الملاحية لعبور السفن فيه بين هاتين الفترتين، إلا أنها لا تتعطل كلياً خلافها[٥].

لقد اهتم ملوك ماري بصناعة وسائط النقل النهرية. ويبدو هذا الاهتمام واضحاً خلال فترة الحكم الآشوري[٦] في رسائل الملك شمشي-أدّو إلى ولده يسمخ-أدو حاكم ماري، يأمره في إحداها أن يبني عدداً من السفن الكبيرة والسفن الصغيرة لنقل الحبوب[٧]. ويقول في رسالة أخرى: على النجارين أن يعودوا إلى توتول[٨]، ويعملون هناك ويصنعون القوارب[٩]. ويطلب منه في رسالة ثالثة: «ابن ستين سفينة، وقد أمرت بإرسال صيلي-إيا بنّاء السفن. اكتب من ماري من أجل أن تجلب صيلي-إيا لبناء ستين سفينة في توتول، من أجل السفن يجب عدم التهاون»[١٠].

ويتضح من الرسالتين الأخيرتين أن توتول كانت خلال فترة الحكم الآشوري مركزاً لبناء السفن في مملكة ماري. ويحتمل أنها لعبت الدور نفسه خلال فترة حكم ملك ماري زمري-ليم أيضاً[١١]. وكانت الوسائط النهرية من حجوم مختلفة، منها الزوارق الصغيرة[١٢] ومنها السفن الكبيرة من سعة مائة كور[١٣] من الحبوب[١٤].

وتثبت نصوص عديدة في محفوظات ماري أن حركة النقل النهري كانت كثيفة جداً، ويشترك فيها مراكب من كل الأنواع والأوزان. وكانت الطاقة العادية لها مابين خمسة إلى ستين كور (أي من ٥,١-١٨ طن). وكان لابد أن يكون طول المركب الذي يحمل ستين كوراً (أكثر من ١٥ متر مكعب) أحد عشر متراً[١٥]. ويصنف المركب كبيراً اعتباراً من أربعين كوراً (= اثني عشر طناً). ونجد أن شمشي-أدو يأمر بأن يبنى منها ثلاثون مركباً في ماري لنقل الحبوب[١٦]. وهذه هي الحمولة الأكثر شيوعاً. واستخدمت مراكب ذات حمولة استثنائية عندما كان الأمر يتعلق بنقل ثلاثمائة أوكار من القمح من إيمار[١٧] إلى ماري (= ٣٦٠ طناً) على عشرة مراكب حمولة كل منها مائة وعشرين كوراً (= ٣٦ طناً)[١٨]. جرى استئجارها مع ستين رجلاً من العاملين لخدمة هذا العمل. ويفهم من هذا أن إيمار بالإضافة إلى أنها مركزاً ضخماً لتجارة الحبوب كانت تمتلك ميناء مجهزاً يتم فيه تأجير السفن[١٩].

ونعرف من هذه الرسالة أن بدل استئجار هذه السفن خمس مينات[٢٠] من الفضة. وأن أصحاب السفن لن يقوموا بشحن الحبوب ما لم يتأكدوا أن هناك بضاعة للشحن في رحلة العودة. ولذلك كان على ملك ماري أن يدفع مبلغاً إضافياً تعويضاً عن ذلك.

وتقدم لنا الرسائل ARM XIII 58-96, 98, 100 الكثير من المعلومات حول رحلات السفن على نهر الفرات من خلال الضرائب الجمركية التي كانت إدارة ماري تحصلها من السفن التي تدخل أرض المملكة

في محطة الرقابة والتفتيش المكلفة بمراقبة النقل النهري عند مدخل المملكة على الحدود الشمالية إلى الشمال من ترقة[٢١] (تـل عشـارة). وتمكننـا هذه الرسائل من التعرف على أنواع السفن العديدة المستخدمة، والبضائع التجارية المشحونة بهذه السفن والجمارك المستوفاة عنها.

وتبين هذه الرسائل أنواع السفن التالية: [٢٢]

١- سفينة خمر[٢٣] (التي تنقل الخمر)[٢٤]، ويفترض نقل جرار الخمر وجود تجهيزات خاصة في هذه السفن[٢٥].

٢- سفينة رحى الجواريش[٢٦].

٣- سفينة قار (اسفلت)[٢٧].

٤- سفن ماني دوبوم (Mani duppum) وتنقل مختلف البضائع[٢٨].

٥- سفينة شعير[٢٩].

٦- قارب[٣٠]

وكان الملك يسافر أحياناً بالقارب ARM XII 562 ولابد أن هذا القارب قد أعدّ إعداداً لائقاً. واستعمل الجند والتجار قوارب الجلد التي تنفخ عند الاستعمال[٣١].

كانت السفن ترسو على الرصيف Ka'rum على ضفة النهر، وهي المنطقة التي تعرض فيها البضائع وتُشترى وتباع[٣٢]. وحيث تقوم الوكالات التجارية كالوكالة التي كانت لتجار سيبار في ماري وفي ميشلان إلى الأعلى من ماري. وربما أقام كبار التجار مستودعاتهم بمحاذاة الأرصفة حيث تجري مناورات التحميل والتنزيل[٣٣]. ويقوم بمراقبة كل هذه العمليات مراقبون للدولة.

وكان النقل التجاري يجري من أعالي النهر إلى أسفله وبالعكس. وأهم المواد المنقولة عن طريق النهر هي: الحبوب من إيمار، النبيذ

من كركميش (جرابلس)، والسمسم والعسل والماشية وأبراج الحصار والأسود الموضوعة في أقفاص من الخشب، وتشمل نقل الجيوش أيضاً[٣٤]. أما الأخشاب وجذوع الأشجار المجمعة إلى بعضها تشير النصوص إلى أنه كان يجري نقلها عن طريق التطويف في النهر نزولاً[٣٥]. فقد كتب كبري - دجن حاكم ترقة إلى ملك ماري زمري - ليم أنه قد أرسل له أخشاباً على مياه النهر[٣٦]. وأنه سيرسل له أخشاباً فوق المياه إلى ماري[٣٧]. ويبدو أن هذه الطريقة قد استخدمت لرخص تكاليفها، وتفادياً لنفقات تحميل ونقل الأخشاب على ظهر السفن. وكانت بعض السفن الكبيرة التي استخدمت في نقل الحجارة إلى جنوب بلاد الرافدين تفكك بعد تفريغها وتباع الحجارة وأخشاب السفن معاً. ويعود التجار بعد ذلك إلى الشمال مع القوافل براً[٣٨].

يسير المركب النازل ذاتياً مع التيار. أما المركب الصاعد فيكون سيره متعباً قرب الضفاف مجروراً بالحبال[٣٩]. ولم تظهر في نصوص ماري تسمية تدل على المجذفين على المراكب التجارية[٤٠]. ولكن يعتقد فيه أن دفع السفن بالمجاذيف كان موجوداً إضافة لاستمرار سحب السفن من قبل العمال حتى العصر الفارسي[٤١]. ولم تعرف تلك السفن الأشرعة، لأن شدة اندفاع التيار أقوى من حركة الرياح[٤٢]. ولم تكن السفن مزودة بالدفة أو المرساة أيضاً. ولذلك كان قيادها أمراً شاقاً، ويصبح أكثر مشقة في الشتاء. وقد ذكر أحد النصوص «توقف الرجال بسبب البرد، ولم يعد بإمكانهم سحب السفن»[٤٣]. ولما كان توجيه المركب النازل أصعب من الصاعد فإن مسؤولية الإصطدام بين مركبين تقع على عاتق المركب الصاعد المجرور، وعليه أن يقدم تعويضاً كاملاً عن المركب ومحتواه لصاحب المركب المصاب[٤٤]. ويمكن أن نفترض أن المركب النازل كان يتبع في سيره تعرجات النهر، ويسلك المركب الصاعد مجرى القنوات في حال

وجودها وصلاحيتها للملاحة تقليصاً للمسافة التي كان على عمال الجسر أن يقطعوها.

لم يكن النقل النهري يتوقف حتى أثناء فترة الفيضان من نيسان إلى حزيران. فقد كانت شبكة الأقنية والفنوات المتفرعة التي لايتضرر مجراها كثيراً خلال الفيضان تكبح جماح النهر، وتوفر الإمكانية لحركة النقل حتى في حال ارتفاع الفيضان(٤٥). وكانت توجد قناتان على الضفة اليمنى للفرات تصبان على مقربة من ترقة(٤٦). وتصل قناة أخرى بين مدينتي ساغاراثوم(٤٧) وماري(٤٨). وكان يفضل استخدامها على النهر نفسه في أشهر الفيضان. وتؤكد الوثائق الجمركية المحتفظ بها في أرشيف ماري وجود الملاحة النازلة من كانون الأول إلى آب حصراً على الفرات فيما يتعلق بالحدود الغربية(٤٩). وتربط قناة داوريين نهر الخابور بالفرات على الضفة اليسرى على مستوى البوكمال (عند باغوز) ويبلغ طولها مائة وعشرين كيلو متراً(٥٠). وقد صممت على مايبدو لتكون قناة ملاحية، ولاتخفى أهمية تلك القناة على الصعيد التجاري، إذ أنها كانت تسهل الملاحة في شتى الفصول على مسافة تعادل نصف المسافة على مجرى النهر(٥١). وربما يؤكد التنقيب وجود قناة ملاحية على بعد ثلاثة كيلو مترات إلى الشرق من تل الحريري بعرض عشرين إلى ثلاثين متراً(٥٢). وكانت ماري ترتبط بقناة «متفرعة على الفرات تؤمن جر المياه إلى المدينة وتسهل وصول السفن إلى المرفأ الذي كان بمثابة ركيزة المملكة على الصعيد الاقتصادي»(٥٣). ونظراً لاختلاف أعماق مياه النهر والأقنية وضحالتها في كثير من المواقع (المحاضات) كانت السفن والقوارب مسطحة القاعدة، أما جوانبها فكانت مستديرة أو مستقيمة(٥٤).

يؤدي صعود الفرات من ماري إلى المنعطف الكبير الذي تقوم عليه إيمار، وقد استخدم التجار والسعاة الطريق المائي بين المدينتين أكثر من الطريق البري الذي يربط بينها(٥٥). وتعتبر كركميش (جرابلس) النقطة القصوى التي يمكن أن تصل إليها الملاحة النهرية في الشمال(٥٦).

وكما ترفد مياه الخابور نهر الفرات فقد غذت كذلك وسائط النقل فيه حركة النقل المائي في الفرات. وقام الخابور بدور بالنسبة للمواصلات الشمالية الجنوبية، مع أنه أقل صلاحية للملاحة ونهر الفرات بسبب شدة انحدار مجراه. ويبدو أن سرعة جريانه التي تفوق سرعة جريان الفرات تشكل عقبة أمام النقل النهري. وللحد من سرعة المراكب المتروكة لتسير نزولاً مع مجرى النهر كان يربط بها أثقال من الحجر تحتك بقاع النهر، في حين أن الملاحة الصاعدة كانت تعتمد حصراً على السفن المقطورة. ويتطلب هذا النوع من الملاحة عدداً كبيراً من العاملين وجهداً بدنياً لا يستهان به(٥٧).

تشير وثائق مدينة ماري قليلاً إلى موضوع النقل التجاري في الخابور. فقد كانت البضائع المختلفة مثل الطحين والوسائل المستخدمة في حصار المدن تنقل من «بيت قبان» إلى جنوب «قاطونان» التي يفترض فينيه أنها تقع في الشمال على مقربة من مدينة الحسكة(٥٨). ومنها تنقل بالمراكب باتجاه العاصمة ماري.

وكان لمدينة ساغاراتوم مرفأ غير بعيد عن ملتقى الخابور في الفرات، وقد امتازت أرصفتها بكثرة بضائعها وزبائنها وتحركاتها. وتشير إحدى الوثائق أن زمري-ليم كان قلقاً على الأحجار المنحوتة الموجودة في منطقة «ساغاراتوم» والتي من المفروض أن تنقل بطريق الملاحة النهرية. ويذكر كاتب الرسالة ياقيم-أدّو عدد المساعدين الذين يرافقون هذه الحمولة فيقول: عشرون رجلاً من مدينة ماري وسبعة وعشرين من ترقة وستة من ساغاراتوم. إلا أن المكان الذي يجب أن تصل إليه غير محدد(٥٩).

وتتحدث رسالة من الملك شمشي ـ أدّ عن أخشاب وصلت من قطنة (قرب حمص) إلى منطقة ترقة[٦٠]. ويعطي أوامره بتوزيعها إلى ثلاث مدن: نينوى، إيكالاتوم، شباط ـ أنليل (تل ليلان) الواقعة في منطقة جفجع. وحدد خط سير القسم الأخير من الأخشاب، فمن صوبروم في منطقة ترقه ترسل بالمراكب صعوداً حتى ساغاراتوم ومن ثم إلى قاطونان دون أن يحدد النص هنا المراكب وسيلة للنقل، كنقل بالعربات إلى شباط ـ أنليل[٦٢].

ويبدو أن التوقف في ساغاراتوم كان لإجراء عمليات التسجيل والمراقبة التي تجري هناك على المراكب[٦٣]. ويمكن أن نلاحظ من ذلك أن الخابور في مجراه الأدنى فقط بين المصب وموقع مدينة قاطونان كان صالحاً للملاحة. ويحتمل أن نقل الأخشاب كان يتم بواسطة مراكب ذات حمولة قليلة وصالحة للملاحة في الخابور[٦٤].

ولما كانت إدارة الجمارك ترتاب بكل شيء، وكان لها مراكز بمحاذاة الأقنية، وكذلك على الطرق البرية فالطريق النهري كانت أكثر أماناً لأنها تفلت من قبضة اللصوص. وهي أن تكن أقل سرعة، إلا أنها أقل كلفة أيضاً، ولم ينكر نجاحها طيلة تاريخ ماري وبلاد مابين النهرين القديم[٦٥].

ذكرت نصوص ماري السفن والملاحين[٦٦]. ويبدو أن كلمة ملاح العربية متحدرة من الكلمة الأكادية ملاخو (Malâhu)[٦٧]. وكانت وظيفة قائد الأسطول التي شغلها لاريم ـ بخلي في زمن زمري ـ ليم إحدى الوظائف الرسمية في المملكة[٦٨].

كانت الملاحة النهرية تواجه بعض الصعوبات، فبالإضافة إلى فيضان النهر الذي يشكل عائقاً للملاحة، فقد يتسبب شدة التيار أحياناً غرق السفينة وماعليها[٦٩]. كذلك يؤدي تراكم الرواسب في قاع النهر عندما يكون مستوى الماء منخفضاً في النهر إلى جعل حركة الملاحة صعبة[٧٠].

وقد تتعرض السفن للحجز في إحدى الموانئ. وتشير رسالتان من عهد زمري-ليم أن أخشاباً قد احتجزت في كركميش ARM XIV 13 وأن حبوباً احتجزت في إيمار ARM XIV 33.

يمكننا هذا العرض أن نلاحظ أن دور الفرات والخابور لم يقتصرا على تمكين الزراعة وترسيخ الاستقرار في حوضيهما فحسب، بل كانا عصب الحياة التجارية النشيطة، وساهما في تأمين النقل والانتقال في عصر مملكة ماري. وكانا سبباً من أسباب الرفاه والثراء فيها.

الهوامش والمراجع

١) انظر بحثنا: الحياة الاقتصادية في مملكة ماري القرن الثامن عشر ق.م (رسالة ماجستير) جامعة دمشق (١٩٩٠) ص١٧٥ ومابعدها.

2) Sanlaville, P.L'espace géographique de Mari, in Mari Annales de Recherches Interdisciplinaire4 (1985) p.20-21.

3) Leemans, W.F., Foreign trade in the old Babylonian period as revealed by text form southern Mesopotamia, Leidn (1960) P.115

4) Finet, A., Mari dans son contexte géographique, in Mari Annales de Recherches Interdisciplinaires 4 (1985) P.42.

5) Finet, A., L'Euphrate route commerciale la Mésopotamie, in: Annales Archéologiques Arabes Syriennes 19 (1969) P.37 ffund

Mari, A., Der Handel Zwischen Syrien und Babylonien im 18. jahrhundert (Dessirtation) wühzburg (1985) s.136

٦) حول السيطرة الآشورية على ماري انظر بحثنا: الحياة الاقتصادية في مملكة ماري ص١١ ومابعدها.

7) ARM I 6: 44-50.

٨) يرجح أن مدينة توتول كانت تقوم في «تل البيعة» الواقع بجوار مدينة الرقة من الشرق والشمال الشرقي. انظر: أبو عساف، علي، الممالك الشرقية في سورية دمشق (١٩٨٨) ص٥١.

9) ARM I 25: 5-15

10) Ibid. 102.

11) Mari, A., s.129.

12) ARM XIII 63, 70, 73, 75.

١٣) الكور تقريباً (٣٠٠ كغ)

14) ARM VI 81.

15) Finet, Mari dons son contexte. P.43.

16) ARM I 6: 44-50.

١٧) مسكنة حالياً، حوالي ٩٢ كم إلى الشرق من حلب على الفرات. كانت عقدة مهمة للمواصلات النهرية والبرية. انظر: أبو عساف، مرجع سابق ص٤٣.

18) ARM XIII 35.

١٩) ربما سيّر ملك حلب ياريم-ليم من هذا الميناء خمسمائة مركب خلال اثني عشر عاماً إلى دينكتوم الواقعة على نهر دجلة نزولاً باتجاه بغداد لمصلحة ملكها المحلي ولمصلحة ملك الدير على بعد مائة كم إلى الشرق من دينكتوم، انظر:

Dossin, G., Une lettre de Iarim-lim, roi d'Alep, a Isub-Tahad roi de Der, in: Syria 33 (1956) s.36-39.

٢٠) المينة تعادل أقل بقليل من ٥٠٠ غ، أنظر :

ARM VII P.252 et ARM XV P.83.

٢١) تبعد مائة كليو متر تقريباً إلى الشمال الغربي من ماري على الفرات.

22) Mari, Op Cit.S.131— 132.

23) ARM XIII 65, 83, 85, 86.

24) Ibid. 74.

25) Finet, Mari dans son contexte. P.43.

26) ARM XIII 83, 90.

27) Ibid. 96.

28) Ibid. 58,64,66,68,77-84,87,89,91-94.

29) Ibid. 61, 62, 71, 72.

30) Ibid. 63, 70, 73, 76.

٣١) موسكاتي، سبتينو، الحضارات السامية القديمة، تعريب السيد يعقوب بكر، دار الترقي، بيروت (١٩٨٦) ص١٠٤.

32) Sasson, J.M., Asketch of north Syrian economic relation in the middle bronze age, in: Journal of Economic and Social History of the Orient I X (1966) P. 163

33) Finet, Mari dans son contexte. P.42.

٣٤) فينية، أندريه، الفرات طريق تجاري لمنطقة مابين النهرين، تعريب محمود حريتاني، الحوليات الأثرية العربية السورية ١٩ (١٩٦٩) ص١٤٥-١٤٦.

35) Finet, Mari dans son contexte. P.43.

36) ARM III 23-24.

37) Ibid. 25-26.

٣٨) موسكاتي، المرجع السابق. ص١٠٤.

٣٩) فينيه، مرجع سابق ص١٤٤.

40) Finet, Mari dans son contexte. P.33.

٤١) فينيه، المرجع السابق ص١٤٥. ويقول ق. طوير: أن سحب السفن المسطحة بالحبال وهي معبأة بالحطب أو المحاصيل الزراعية ظل مألوفاً في دير الزور حتى أوائل الستينات من القرن العشرين. أنظر: طوير، ق. آثار حوض الفرات في القطر العربي السوري، الحوليات الأثرية العربية السورية ٣٤ (١٩٨٤) ص٥٣.

٤٢) طوير، نفس المرجع. ص٦٢ انظر أيضاً:

Finet, Mari dans son contexte. P.43.

٤٣) فينيه، مرجع سابق ص١٤٥.

44) Finet, Mari dans son contexte. P.43

٤٥) فينيه، مرجع سابق. ص١٤٣.

46) Finet. Op Cit. P.44. voir aussi le eart d J.-R.Kuppur dans ARM III P.112.

٤٧) على نهر الخابور على مقربة من مصبه على الفرات.

٤٨) فينيه، الفرات طريق تجاري ص١٤٣.

49) ARM XIII 58-99.

٥٠) مارجيرون، جان، ماري، دليل معرض المساهمة الفرنسية في دراسة الآثار السورية، منشورات المعهد الفرنسي لآثار الشرق الأدنى، دمشق (١٩٨٩) ص٤٧.

انظر أيضاً :

Geyer, B., Géomorphologie et occupation du sol la moyenne vallée de l'Euphrate dans la région de Mari, in: Mari Annales de, Recherches Interdisciplinaires 4 (1985) P.34.

51) Geyer, B., et Monchombert, J.-y., Prospection de la Moyenne vallée de L'Euphrate. in: Catalogue Expostion, Contribution Française Al'Archéologie Syrienne, 1969-1989, Damas (1989) P.72.

52) Geyer., Géomrphologie et occupation du sol. P.33-34.

٥٣) مارجيرون، ماري. ص٤٦.

٥٤) طوير، مرجع سابق. ص٥٢.

55) Mari, A., s.150.

٥٦) طوير. ص٥٢.

٥٧) فينيه، اندريه، نهر الخابور عبر وثائق ماري، تعريب حسن كمال، الحوليات الأثرية العربية السورية ٣٤ (١٩٨٤) ص٢٦١

٥٨) نفس المرجع. ص٢٦٢.

٥٩) نفس المكان.

60) ARM I 7.

61) Ibid: 24-26.

62) Ibid: 29-31.

٦٣) فينيه، نهر الفرات عبر وثائق ماري. ص٢٦٢.

٦٤) نفس المكان.

65) Finet, Mari dans son contexte. P.44.

66) ARM VII 18 ii: 3':37'; ARM XXII/1,13 iv:7.

67) ARM VII 18iii: 3',37' : أنظر Mâlhhu

انظر أيضاً: فينيه، الفرات طريق تجاري ص٤٥ أيضاً طوير، ص٥٣.

٦٨) بارو، أندريه، ماري، عرّبه رباح نفاخ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق (١٩٧٩) ص١٧٥.

69) ARM XIV. 4.

70) Mari, A., s.155.

* * *

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

أفكـار علميّــة

اختبار الأورام قبل معالجتها

في مطالع العـــام 1997 شخّـص عـددٌ من الأطبـاء وجـود سرطان البنكرياس لدى أحـد المرضى وقد بلغ الأربعين عاماً من العمر فأخبروه بما تبقّى لديه من الحياة وهو ثلاثة أشهر فقط وبذلك يكون مجموع عمر هذا المريض أربعين سنة وثلاثة أشهر.

لكنّ الأشهر الثلاثة مرت سريعاً وتبعتها ثلاثة أخرى ثم سنتــان والمريــض على قيد الحياة لما يزل، بل إنه ليقوم بالتريّض مرتين أسبوعياً برفقة مدرّب، ويخطط لعطلته المقبلة، وهو في سبيله لبدء مشروع لمساعدة مرضى السرطان بوساطة الانترنت، وقد أعلن المريض أنه في حالة رائعــة . . . ويقــول: «إنها لمعجزة». ويعزو تغلبه على المحنة إلى استعمال طبيبه اختباراً يهــدف إلى التنبؤ بالأدوية التي يمكنها قتل خلاياه السرطانية، وهو اختبار لا يوصي به معظم أخصائيي الأورام Oncologists.

فأطباء الأورام يعتـمدون تقليدياً على نتائـج الدراســات السريرية في انتقاء نظم المعالجة الكيميائيــة Chemothepapy regimens. غير أن النتائج الاحصائية لهذه الدراسات المعتمدة على دراسة المجموعات قد لا تنطبق على فرد بعينه.

وتوجد في الحقيقة أكثر من معالجة معيارية لعدد كثير من السرطانات، وبخاصة الناكس منها. «من النادر أن تكون أمام حالة يتفق فيهــا الجميع على وجود نوع واحد من المعالجة المناسبة» على حد تعبير أحد كبار العاملين في مختبر خاص لدراسة أدوية السرطان في ولاية كاليفورنيا بأمريكا.

يختار الأطباء أدوية معالجة السرطان بناء على خبرتهم الخاصة وآثارها الجانبية المحتملة، ووضع المريض إضافة إلى عوامل أخرى. وقــد أكّــد مدير المكافحة والوقاية في مركز السرطان، بجامعة أريزونا، عدم كفــاية هذه العوامل بقوله: «هناك فيض من الأدوية قيــد التــداول، يقابله شحّ في الخبرة والحكمة اللازمتين لاستخدامها».

وبالنظر إلى ضعف التشخيص المبدئي، الذي أجــري للـمريض الذي ذكرناه من قبل، ومحدودية الخيارات العلاجية المتاحة، فقد بحث طبيبه عن أدوية قد تكون أوفر حظاً في مساعدته من تلك النُظم العلاجية التقليدية. فطوّر الطبيب وفريقه مجموعة من التقنيات لتحري «استجابة»

السرطان للأدوية في أنابيب الاختبار؛ حيث كانوا ينمّون الخلايا السرطانية بوجود مختلف الأدوية لتحديد ما إذا كانت هذه الأدوية قاتلة للخلايا أو مثبطة لنموّها .

صحيح أن فكرة اختبار الأورام، من حيث حساسيّتها للأدوية، ترجع إلى خمسينيات القرن العشرين إلا أنها في السبعينات منه أثارت تقنية تعتمد على هذا المبدأ اهتماماً كبيراً إلى أن بينت الدراسات أنها تعاني العديد من المشكلات؛ فعلى سبيل المثال: نما أقل من / 50%/ من الأورام حتى دون وجود أي دواء، كما استغرق ظهور النتائج أسابيع عديدة لهذا أقلع السواد الأعظم من أخصائيي الأورام عن هذه الفكرة بعد إفلاس تقنية السبعينات، مما أدى إلى وسم جميع الاختبارات المماثلة بالفشل .

ولكن بمرور الزمن استطاع الباحثون تطوير هذه الاختبارات حتى حدود التمكن من الحصول على النتيجة، بالنسبة للعديد من الأورام، في غضون بضعة أيام .

هذه الاختبارات تتيح للأطباء استعمال معالجات غير تقليدية؛ ففي حالة المريض الذي أشرنا إليه سابقاً اقترح طبيبه توليفة علاجية لا تستعمل عادة في علاج سرطان البنكرياس . وفي حالات أخرى تخلّى الطبيب ذاته عن المعالجات المعيارية «التقليدية» كلياً، حيث لاحظ أن العديد من الدراسات التي اعتمد معظمها على قياس تضاؤل حجم الورم، دلت على أن المرضى الذي تلقوا أدوية قاتلة للخلايا السرطانية في أنابيب الاختبار، حققوا نتائج أفضل من المرضى الآخرين، وأفضل بكثير من أولئك الذين عولجوا بأدوية غير فعالة بحسب الاختبار .

غير أن العديد من الأطباء يبدون عدم قناعتهم بفائدة هذه الاختبارات، ربما لأنه في العديد من السرطانات تكون هذه الاختبارات قادرة على التنبّؤ بدقة بالأدوية التي لن تؤثر في الورم أكثر من تلك

التي ستؤثر فيه . فقد نصح أربعة من خمسة أطباء استشارهم المريض المذكور بعدم إجراء الاختبارات قائلين له بأن الأمور تجري في الجسم خلافاً لأنبوب الاختبار . وحسب الأطباء فإن الاختبارات لاتستطيع محاكاة الجسم البشري في كثير من الأوجه- كتوصيل الدواء عبر مجرى الدم مثلا- . ويقول أحدهم، وهو من الذين كانوا قد نصحوا المريض بعدم إجراء الاختبارات، يقول: «أنا مندهش لنتيجة المريض، لكن هل نستطيع التأكيد بأن الاختبار هو ما حسّن سير علاجه أو نتيجته، ربما كان ورمه من النوع الذي يستجيب لجميع الأدوية» . إضافة إلى ذلك، فإن بعض أخصائيي الأورام يحذرون من الاستعاضة عن العلاجات التي أثبتت جدواها من خلال التجارب السريرية بعلاجات تعتمد على اختبارات لم تُدرس بعد بالشكل الكافي .

غير أن موقف بعض العلماء من هذه الاختبارات أخذ بالتبدل وكذلك بعض الأطباء، ومنهم (ل. واكمان) الجراح في مركز علاج السرطان في (لوس أنجلوس) والذي قام باستئصال العينة من ورم المريض سالف الذكر، حيث يقول: لقد كنت أكثر تشكيكاً بها- يعني الاختبارات- منذ خمس سنوات» ويضيف: «لقد كانت استجابة المريض لأدوية لم تكن لتُختار من دون اختبار مذهلة وغير متوقعة، ومع أن الطريقة غير علمية إلا أنها تجبرني على التفكير فيما إذا كانت الاختبارات مفيدة لمرضى آخرين كثيرين؟» .

ينتظر الجواب الشافي لتساؤل (واكمان) نتائج دراسات مستقبلية واسعة تعتمد على قياس معدلات البُقْيا Survival، وليس على تضاؤل حجم الورم فحسب . وبهذا الصدد يقول أحد أخصائيي الأورام في أحد مراكز علاج وبحوث السرطان «ما لم تتوافر لديك دراسة عشوائية ramdomized تبين أن اختباراً معيّناً يفضل الطريقة التقليدية، فمن المحتمل أن تحرم من المعالجة شخصاً كان يمكن أن يستجيب لها» . وهذا الأخصائي

هو أحد رواد تطوير الفحوص الأصلية واختبارها سريرياً، وهو يعتمد عليها غالباً لتحديد الأدوية الجديدة التي تستحق الدراسة.

ويعلق الممارسون في أحد المختبرات الخاصة على هذا الموضوع بقولهم: إن المؤسسات الوطنية للأورام وبعض المعاهد الأخرى، أعرضت فترة طويلة عن تقديم الدعم الكافي لإجراء دراسات موسّعة، ومؤخراً فقط استطاع هؤلاء مثلما فعل بعض جماعات الأكاديميين من البدء بمجموعة من التجارب السريرية في الولايات المتحدة وبريطانيا وبعض الدول الأوربية الأخرى. وكما الحال في الدراسات السابقة فإن عدد المرضى في هذه الدراسات لن يسمح إلا باكتشاف الفروق الكبيرة في معدلات البُقْيا.

ومع أن العاملين في هذا الحقل تواقون للمشاركة في دراسات كهذه، فإن بعضهم يشيرون إلى أن مطالبة بعض أطباء الأورام بإجراء هذه الدراسات لاسابق لها فيما يتعلق بالفحوص المخبرية، إذ لم يجر أحد دراسات تقارن بين نتائج معالجة الأمراض البكتيرية بوساطة المضادات (الصادات) الحيوية antibiotics اعتماداً على اختبارات الحساسية بنتائج المعالجات التي تمت من دون هذه الاختبارات.

وفي الواقع إن معظم الباحثين سيعتبرون أن مثل هذه الدراسات ليست أخلاقية، لأن بعض المرضى سيعطون مضادات حيوية ليست ملائمة بالضرورة لنوع العدوى (الخمج) عندهم. وفي السنتين الأخيرتين من نهاية القرن الماضي بينت الأدلة الطبية أن هذه الاختبارات ليست تجريبية، وقد تكون معقولة من الناحية الطبية، وضرورية في بعض الحالات.

فنـــون

المسرح العربي في الجزائر

يشكل المسرح العربي في الجزائر الواجهة الحقيقية لحركة التعريب فيها، وهو المشعل الصادق لها، باعتباره أداة شديدة الفاعلية، أو الفعالية، في تثقيف الجماهير وفي تصويرها، وفي تصوير أحوالها وتبادل الحوار مع قضاياها، ولأن الكيان السحري الذي يجري فيه الحوار ساخناً وحياً بين الإنسان «الممثل» والإنسان «المتفرج»، بين الكلمة الحيّة المنطوقة على خشبته والكلمة المهموسة في ضمير جماعة المتفرجين[١].

ولقد أدرك الشعب العربي في الجزائر هذه العلاقة الحية بينه وبين المسرح، فأحبه، وسعى إليه أو استقبله بالإحسان والامتنان إذا سعى إليه، تقديراً منه لدوره الفعّال في حياته وفي تطوّره، وقد أحبّ وسعى إليه بقدر ما أحبه وصدق في التعبير عنه: عن حقيقة معاناته، وعمّا يعتمل في ضميره من الآمال في حياة حرّة كريمة، تتحول فيها العلاقة بين الأفراد على اختلاف درجاتهم ومستوياتهم إلى عدالة اجتماعية واقتصادية، من هنا ينفتح باب المستقبل أمام المسرح العربي بالجزائر[٢].

ولكن هناك معطيات تاريخية لابد من العروج عليها قبل التعرض للآفاق التي يفتحها هذا المسرح انطلاقاً من الموسم المسرحي (1973 -1974) الذي يشكل نقطة انطلاق مسرحية رسمية تكفلت بها وزارة الإعلام والثقافة.

أما عن المراحل التاريخية لنشأة المسرح العربي في الجزائر، فقد عرف هذا المسرح يقظة حقيقية بعد الحرب العالمية الأولى؛ ومنذ سنة 1926 لغاية 1962 مرّ بخمس مراحل متباينة. ومن 1962 لغاية 1972 مرّ بمرحلة سادسة ..

أ- **المرحلة الأولى**: تمتد من 1926 وهي السنة التي يمكن أن نعتبرها سنة بداية المسرح العربي الجزائري والتي امتدت إلى سنة 1934. وقد امتازت بالعروض الفنية الواقعية والاهتمام بقضايا ومشاكل الشعب، والمقاومة السياسية التي بدأت من عام 1922 وتحدث عنها الكاتب الجزائري (مالك بن نبي) بقوله: حوالي عام 1922 بدأت في الأرض هيمنة وحركة، وكان ذلك إعلاناً لنهار جديد، وبعثاً لحياة جديدة، فكأنما هذه الأصوات استمدت من صوت جمال الدين قوتها الباعثة، بل كأنها صدى لصوته البعيد، وقد بدأت معجزة البعث تتدفق من كلمات (ابن باديس) فكانت تلك ساعة اليقظة، وبدأ الشعب الجزائري المخدر يتحرك، ويا لها من يقظة جميلة مباركة، يقظة شعب ما زالت مقلتاه مشحونتين بالنوم، فتحولت المناجاة إلى خطب ومحادثات وجدال، وهكذا استيقظ المعنى الجمالي، وتحولت مناجاة الفرد إلى حديث الشعب».

من أشهر رجال المسرح في هذه الفترة (علالو ودحمون) اللذان كرّسا جهودهما في إقامة الركائز الأولى للمسرح العربي في الجزائر، كما أن هناك شخصية أخرى كان لها الفضل في إحداث التأثير الكبير على الحياة الفنية في الجزائر، وربما قلبت المفاهيم التي كان معمولاً بها من قبل ظهورها، وهي شخصية رشيد القسنطيني، الذي تعلق به الجمهور في الجزائر تعلقاً شديداً.

ب- **المرحلة الثانية**: امتدت هذه المرحلة من 1934 حتى اندلاع الحرب العالمية الثانية؛ وإذا كان رشيد القسنطيني الذي تعلق به الجمهور وتعرفه في المرحلة الأولى قد اكتفى بالتمثيل في المرحلة السابقة فإنه في هذه المرحلة أخذ يزود الفرقة الشعبية التي كان يعمل فيها بمسرحيات نقدية ساخرة، لقيت

تجاوباً كبيراً من الجمهور وساعدت على خلق علاقة متينة بين المسرح والجمهور.

جـ- المرحلة الثالثة: وقد امتدت من 1939 لغاية 1945وهي مرحلة عصيبة بالنسبة للمسرح العربي في الجزائر نظراً لتدخلات السلطة الاستعمارية ومنعها للأعمال التي من شأنها أن تثير الروح الوطنية في الجماهير، فحدث طلاق بين المسرح والواقع وبين المسرح والجمهور، وظهرت المسرحيات المترجمة عن الأدب الفرنسي والتي لاتعالج قضايا الإنسان العربي في الجزائر بقدر ما هي مساهمة أخرى لطمس معالم الشخصية العربية في الجزائر. لكن هذا لم يمنع من ظهور مؤلفين ملتزمين بقضايا الوطن والشعب أمثال محمد التوري ومصطفى كزدرلي اللذين واجها ضغوضاً استعمارية شلّت نشاطهما فترة طويلة.

د- المرحلة الرابعة: ابتدأت سنة 1945 في ظروف غير عادية، فقد انتهت الحرب العالمية الثانية في العالم أجمع وابتدأت الحرب في الجزائر، ففي 8 .05 .1945 خرجت الجماهير الشعبية العربية الجزائرية في مدن: خراطة وفاطة وسطيف وقسنطينة ترفع العلم الجزائري خفاقاً لأول مرة منذ 1830مبتهجة بتوقف الحرب وهزيمة النازية الهتلرية، وهي لاتدري أن نازية جديدة وفي ثوب جديد قد ولدت على أنقاضها، خرجت تطالب فرنسا بتنفيذ وعودها للذين حرّروها من الاحتلال النازي، فكان ردّ الاستعمار الفرنسي قتل / 45/ ألف مواطن، وكان ذلك إيذاناً بنهاية حرب وبداية لمأساة شعب. وقد كان لهذا الحدث الخطير انعكاساته على المسرح العربي في الجزائر إذا اختفت منه مظاهر الترجمة والتقليد وعاد المسرح الملتزم إلى خشبته وإلى جمهوره الذي بدأت نار الثورة تغلي في كيانه.

وتُعدّ هذه المرحلة من أعنف مراحل الصراع بين الاستعمار الفكري الدخيل والمطامح العربية للمواطن العربي في الجزائر، ولهذا كان المسرح

في الصف الأول يُعد الجمهور للحركة الكبرى، واستمر نشاطه إلى 1954، حين اندلعت الثورة التحريرية في فاتح / ت2/ نوفمبر 1954.

هـ المرحلة الخامسة: وهي التي بدأت مع الثورة المسلحة، ففي السنوات الأولى للثورة ظهرت عدة فرق منها فرقة «الموسيقا العربية» ومديرها محيي الدين باشترزي التي قدمت مسرحيات لرشيد القسنطيني، ونقلي عبد الله، وحسين بردوز، ووضاح محمد. لكن نشاطها لم يطل بسبب ضغوط السلطات الاستعمارية، فالتحق معظم الممثلين بالثورة. وظهر المسرح الثوري التابع لجبهة التحرير الوطني الذي صار يقدم أعماله خارج أرض الوطن. فقد تأسست الفرقة المسرحية التابعة لجبهة التحرير سنة 1958 بتونس واعتبرت نواة المسرح الوطني الجزائري الحالي، وقامت هذه الفرقة بمهمتهاالنضالية التي أسندت إليها وانحصر دورها الرئيسي مبدئياً في تكذيب دعايات المستعمر والدعوة إلى الثورة، وقدمت مسرحيات عديدة منها «نحو النور» في الشهر الخامس من العام 1958 بتونس، ومسرحية «ثمن الحرية» و «أبناء القصبة» و«الخالدون» و«دم الأحرار».

و- المرحلة السادسة: كانت هذه المرحلة بداية لميلاد مسرح عربي رسمي في الجزائر، فمع نيل الجزائر استقلالها عام 1962 أعلن في العام 1963 عن انشاء المسرح الوطني في الجزائر، وفتح فروعه الجهوية في كل من وهران وبلعباس وقسنطينة وعنابة. ولكن هذا المسرح لم يكن في مستوى طموح، أو مطامح الجماهير ولا الرسالة التي أنيطت به، وظل يتخبط في مشاكل لاحصر لها، حتى تدخلت وزارة الاعلام والثقافة، وتبنت مخططاً رسمياً شاملاً لعام (1973 -1974) يعمل على جعل المسرح الوطني بمستوى الأحداث والتطورات التي تشهدها الجزائر العربية، خاصّة في ميدان الثقافة العربية والتعريب والتخلص من رواسب الاستعمار الفكري الرهيب.

اندفع المسرح الوطني الجزائري في انتاج متصل وغني كماً وكيفاً، فقدم حتى مطالع العام 1974 أربعة عروض، وظل يعد بمثل هـذا العـدد من العروض حتى نهاية الموسم. وكان من تلك العروض: «باب الفتوح» لمحمود دياب الذي قدم للجمهور الجزائـري صـورة فكريـة واضحـة عن الأسباب الحقيقية لنكبة حزيران 1967. و«بوحدبة» لمحمد التـوري. هذه المسرحية أحيت ذكرى رائد من رواد المسرح الجزائري، وتعرضت لمشاكل اجتماعية وأخلاقية هامة ما تزال تشغل ضمير الجمهور، بالإضافة أيضاً إلى ما قدمه هذ العرض من دراسة في إطار البحث عن أسلوب المسرح الذي تؤمه الجماهير الآن. ثم «العاقرة» لزاهير - أحد شباب المسرح الوطني وقد ناقشت أمراضاً اجتماعية هامة ما تزال تؤرق المجتمع الجزائري، وجانباً كبيراً من المجتمع العربي، كما فتحت الباب أمام الجهود الشابة الساعية لاثراء التأليف المسرحي. و«بني كلبـون» لعبـد الرحمـن ولـد كاكي التي عرضت صورة التناقض بين الفرد والمجتمع، وأبرز العرض أهمية العدل والحق والالتزام بهما، بأسلوب ظاهره ملحمي.

ومن أهم النتائج التي حققتها هذه العروض - أو أغلبها - اجتذاب عدد هام من المتفرجين يتزايد يوماً بعـد آخـر، ولا يُخـفى أن الجمهـور من الدعامات الأساسية لقيام المسرح وممارسته لوظيفته الاجتماعية والثقافية.

إضافة إلى العروض التي قدمتها العاصمة فقد قدم مسرح وهران، عاصمة الغرب الجزائري، مسرحية «الجفـوة» لعلّولـة. وربمـا كـانت هذه المسرحية علامة بارزة للطريق الـذي رسمـه علـولة للمسـرح. ولكن المسرح الوهراني قام بعملية فريدة من نوعها في تاريخ المسرح العربي في الجزائر، أو ربما المسرح العربي أيضاً وهي عملية التأليف الجمـاعي. وفي هذا الإطار قدم «المائدة» التي ناقش فيها بعض قضايا الثورة الزراعية. ولايُنْسى بهذا الصدد الدور الذي تلعبه فرق الهواة المسرحية البالغ عددها

/ 45/ فرقة موزعة عبر التراب الوطني الجزائري، وتستمد أعمالها من الحياة اليومية للناس بالإضافة إلى الفرق التابعة لمؤسسات الدولة.

وفي مجال تكوين الإطارات المسرحية فقد قامت مدرسة «برج الكيفان» منذ افتتاحها سنة 1965 بتخريج أفواج محدودة العدد من الممثلين الذين كونّوا جانباً هاماً من المسرح الوطني في كل من الجزائر العاصمة ووهران، مثلما كونوا الجسم الكامل «للفرقة الوطنية للرقص الشعبي». وإذا كان قد اعترى هذه المدرسة، في سنوات عمرها القليلة، بعض العيوب ومظاهر النقص فإن القانون الذي أصدرته الدولة سنة 1970 لتنظيمها يعالج كل المظاهر السلبية، سواء بالنسبة لاختبار الطلبة أو بالنسبة لبرامج التعليم والتكوين وما يلزم لتنفيذها - بالضرورة - من أساتذة يقومون على تنشئة الفنان المسرحي الناطق بالعربية. وقد نفذت وزارة الإعلام والثقافة - أو بدأت بتنفيذ - مشروع المسرح الاقليمي لعام 1974 على أن يكون مقره الدائم قسنطينة عاصمة الشرق الجزائري، وأن تكون جولاته عبر المدن والقرى الجزائرية الهدف الأول والأساسي. وسيراعي تحقيق هدفين رئيسيين هما: اجتذاب الجماهير، والصياغة الفنية العلمية للعرض المسرحي؛ حيث يكفي النجاح في تحقيقهما لانجاح فكرة المسرح بحدّ ذاتها، ولضمان تطوير مشروع التوسع المسرحي.

بيد أن ثمة مشكلات ترافق المسرح العربي في الجزائر أهمها التأليف واللغة، فهما مشكلتان متداخلتان بالنسبة للبيئة المسرحية الجزائرية، وربما بالنسبة لجميع الفنون التعبيرية التي تقوم على الكلمة، وأن لكل من المشكلتين - بطبيعة الحال - جوانب واعتبارات تاريخية وواقعية واجتماعية تختلف في الواحدة عن الأخرى. فالقصور الواضح في التأليف المسرحي أمر مرحلي يبرزه الواقع التاريخي. أمر مرحلي بالنسبة للغة لأن التعريب عمره ما يزال قصيراً بالنسبة لتأسيس الحضارة اللغوية اللازمة للتأليف باللغةذاتها، أي العربية. وهو أمر مرحلي بالنسبة للتأليف ذاته،

لأن المؤلف ابن عصره، وابن حضارته وابن المجتمع السياسي و الاقتصادي الذي يصوّره.

وترتيباً على ذلك فمن المنطقي أن يمرّ زمن كاف حتى يـولد صـف من المؤلفين من أبناء المرحلة الجديدة، مرحلة الاستقلال والبناء والتشييد.

ومهما يكن من أمر، ورغم كل الظروف الصعبة الراهنة، فإن الحركة الثقافية العربية في الجزائر تنمو نمواً حسناً، ولا شك أن كل عربـي ينـظر إلى الجزائر وهو يحدوه الأمل في أن يراها مركز اشعاع ومعرفة وازدهار للثقافة العربية المزدهرة أصلاً في مغربنا العربي الذي هو جـزء لا يتجـزأ من الوطن العربي الكبير ولعل في هذا يكمن الدور الذي ينتظـر أن يقـوم به المسرح العربي في الجزائر لتحقيق هذا الهدف النبيل.

* * *

دراسـة

اكتشاف الصحة النفسية للناقد والكاتب

النقد شاشة تعكس توترات الناقد، وانجراحاته النفسية الاجتماعية، وعُصابه. وهو بمثابة الوسيلة لمعرفة الاضطراب في تصور الذات. والنقد لغة خاصة «تحتلفظية». كما يسميها الباحث اللبناني د. علي زيعور، تقود إلى غوريات صاحبها، وتحمل اتزانيته أو إسقاطاته واضطراباته؛ وهو أداة معرفة اللاوعي وارتياد المكبوتات. وهو أيضاً ملقط طفولة الناقد وقلقه الهوامي، ومحاربته لأبيه أو تعلقه بأمه، ورضّاته، وتجاربه الصادمة،

والذكريات المؤلمة الهاجعة لكن الموجِّهة لنقده، أي لما يُحب وما يرفض في نفسه. نقرأ نفسية الناقد مُسقطةً أو ممثلة في الناس الذين ينقدهم، وفي المواضيع التي يتوقف عندها، وفي النقاط التي تستدعيه إليها وتتملقه أو تلك التي تنفّره وتثيره.(٣)

إذن النقد الذي يقدمه الناقد عن كاتب ما ينبئ عن شخصية الناقد ويقود إلى أغوارها. لكن النقد انعكاس وإنباءٌ عن مواقف في الحياة والنظر؛ بيد أن الجانب «التحتلفظي» من النقد يشير إلى التعرّف على الاضطراب النفسي أو على الصحة النفسية عند صاحبه. فكيف نفهم ذلك، وكيف يكون النقد كاشفاً للاضطراب النفسي العصبي؟

في معرض إجابته عن هذا السؤال، بشقيه، يبدأ الباحث بمعلومات عامة، فيرى من طرائق الدخول إلى شخصية الناقد الاستماع إلى حديثه ومراقبة ابتسامته وقامته ويده ومشيته، وقراءة طريقة استعماله عينيه في النظرة، والتوجّه والتحدي والرد أثناء الكلام. ثم يأخذ الباحث من هذه المفاتيح- وهي ليست الأهم- مفتاحاً واحداً للتوقف عنده هو «أقوال الشخص». فالشخص يكون ما تكون أقواله. وأقوالي هي أنا، على حد تعبير الباحث، وأنا أكون أقوالي، وفي توقفه مع الأقوال نجده يبحث ليتوقف أيضاً عند المنافع الجمة التي يقدمها التحادث مع الناقد كطريقة للولوج إلى «عمارة شخصيته»، ومن ثمة إلى نوع النقد عنده وإلى فهمه كناقد، ينضاف إلى هذا موقف الناقد في نقده، أي موقفه من حيث يهاجم ويَعنُف أو يتودد أو يحاول أن يكون موضوعياً.

ثم يسأل الباحث: لماذا نشدّد على أننا نستطيع معرفة مدى الصحة للناقد بواسطة قراءة ما يهاجم، أي النقاط التي يعنف عندها ويعنّف لأجلها؟. ويجيب: هناك ناقدون يلاحقون بقساوة وسادية ولذّة انتقامية ماهو سلبي في عمل الكاتب (وفي حديثهم العادي وفي نقدهم الشفهي للناس»)، وما هي الأسبابية- الأثيولوجيا- التي تجعل هذا الناقد أو ذاك

يبحث بالسراج والفتيلة، ومَرَضياً أو عُصابياً، عن نقاط يجرّح فيها هذا الكاتب أو ذاك؟.

ورغم أن الباحث أجاب بسؤال آخر عن سؤاله السابق فإنه يقدم للإجابة عن هذا السؤال. يبحث زيعور في حالتين، يسمي الأولى: «النقد إوالية لا واعية لاستعادة الصحة النفسية والاعتبار الذاتي» ويفصل فيها. ويسمّي الثانية: «قامته- يعني قامة الناقد- كطريقة للتعرف على طرايقه في النقد» ويفصل فيها أيضاً، إلا أن التفصيل في الحالتين ينطلق من أمثلة واقعية، طابعها شخصي في الأغلب، لهذا أجدني مضطراً للانتقال إلى آراء تطبيقية، واقعية، أخرى ذات طابع شبه عام، بل هو عام بحق من حيث أنه ينطلق من كتب كاتبة معروفة هي نوال السعداوي ومن شخصية هذه الكاتبة.

يرى الباحث أن د. نوال السعداوي مرموقة أو مرموقة في دراسة حالات المرأة العربية في المجتمع «المصري» [امرأتان في امرأة، المرأة والصراع النفسي، الوجه العاري للمرأة العربية... الخ]. والواقع، حسب الباحث، أن ما تكتبه السعداوي في نقد ذلك المجتمع يصح إلى حدٍّ بعيد جداً، ما عدا بعض الظواهر الشديدة الخصوصية، على المجتمعات العربية الأخرى. وفي تحليله يضيف قوله: «إننا نستطيع توسيع نطاق المقارنة وإقامة وجوه الشبه والنظائر» بمعنى أن ما تكتبه السعداوي عن مصر يصح أيضاً في معظمه على حالة المرأة في بلاد إسلامية وحتى في بعض بلاد العالم الباحث عن تعميق إنسانية الفرد فيه. فذاك ما يقال عن الكثير مما كتبته عن الوضعية النفسية الاجتماعية للمرأة العربية؛ وخاصة عن «محتوى» اللاوعي الجماعي عند العربية في علاقتها داخل العائلة ومع الأب والأخ والزوج.

وفي موقفه البحثي من منهج السعداوي وفقاً لمنهجه هو الذي ينطلق من «الطريقة التحتلفظية» يخبرنا أن عند الدكتورة السعداوي مجموعة

من الأفكار. وحول تلك الأفكار تتمركز، وتدور بكثرة. فتعطي الأمثلة؛ وتكرر الفكرة الواحدة في شكل مضخم هنا، أو شكل مبسّط سريع هناك. ليس عندها- كما قد يقال- نسق متكامل. ويرى أن «مَعْمَلــــها» يفتقــر إلى التماسك المنطقي، وإلى التسلسل، والدقة في التحليل. ومع أنها تقدم حالات عيادية فإنها، كما يمكن القــول، لاتستعمــل المنهــج العيـــادي في التحليل. كذلك، وإن وجدت تلجأ إلى الفرويدية، يصعب القـــول إنها ذات منهج فرويدي في التحليل النفسي. والحقيقة التي يراها الباحث هي أن منهج السعداوي يُجمع من هنا وهناك، فهي: «تارة مع فرويد، وتارة ضده، أو تستعمله لتنتقده». وهي سريعة الأحكام وذات منهج تعميمي: «ينطلق من حالة إلى إطلاقها على العموم».

ويرى الباحث أن السعداوي ذات منهج «هو عينه في كل كتبها وأعمالها التي تلت كتابها الأول (المرأة والجنس). إنها تعتمد على فرويد وعلى رايش وعلى ماركوز» وفي ذلك كله تبقى أميل إلى السردية وغير دقيقة. بل إنها تطرح مشكلات أكثر مما تقدم أجوبة واضحة. ، فبينما تطرح مشكلة للبحث، سرعان ما تنتقل إلى مشكلة أخرى. وهي بذلك «تتبع منهجاً يصعب تسميته بالمنهج الدقيق. تهتم باللقطة أكثر من الاهتمام بنظرية كاملة أو ببناء متناسق الأركان والنتائج. والخلاصة، أن التابع الماركسي كـالتابع الفرويدي، يجد نفسه تارة معها وتارة ضدّها. وهذا، رغم الايجابيات الكثيرة في عملها».

ثم يرى الباحث، دونما شك، أن كتب السعداوي أدّت خدمة جليلة للقارىء العربي في ميدان علم النفس الاجتماعي، وعلم النفس العيادي. «غنيّة». فقد قدمت للعربي مفاهيم كثيرة وعديدة «هي شائعة في المجتمع الصناعي»! . وهو يقرأ- أعني الباحث- في أعمال السعداوي أفكاراً مبتورة حول الفكر العربي البورجوازي، وحول الظواهر الاجتماعية، وحول المجتمع عموماً، «فكتب السعداوي قدمت إلى جماهير واسعة من القراء

طروحات كثيرة». وهكذا فإن الذي لايعرف اللغة الأجنبية يقرأ في كتب السعداوي [يسمّيها السيدة الباحثة] آراء فرويد، ورايش، وماركوز، ومشكلة تحرير المرأة في العالم أو في المجتمعات المتخلفة، وقضية الصراع بين الرجل والمرأة، وبين من تسميهم بالرجعيين والتقدميين، وهي أيضاً تقدم الحل الاشتراكي السياسي حلاً لمشكلة الأنوثة. بينما يرى الباحث أن «مشكلة المرأة» هي اجتماعية اقتصادية وليست من الطبيعة، ولا هي بيولوجية أو تشريحية. أما قصص السعداوي، وخاصة أطول قصصها، فهي كما يراها الباحث- تطبيق لنظرة مسبقة إلى المرأة. ويقول: القصة السعداوية تعبّر عن رؤية المؤلفة».

تنطلق الدكتورة نوال السعداوي من القضية الأساس التي هي خصائص الأنوثة، فتتساءل عن مركب الأوديب وهل الأنوثة سلبية أم إيجابية، أو هل الأنوثة هي الأصل أم الذكورة، هل المرأة دون الرجل أو فوقه مرتبة ووظيفة...؟

وتردّ المؤلفة برفض ما يقوله فرويد حول الأفضلية والأسبقية ومن ثمّة عن حسد الإحليل عند المرأة. وهكذا، حسب الباحث، تأخذ [يسمّيها أستاذتنا] في تحليل واقع المرأة، فتذكر أن الرجل هو الذي يمنع المرأة من الإشباع العاطفي، ومن الشعور بقيمة الذات وبالكيان المستقل. ففي مجتمعاتنا التي تخضع للسلطة الأبوية نجد أن جسد الأنثى وفكرها يخضعان لقيود كثيرة تساعد الرجل في الاستمرار بتملك جسد المرأة، والاستمرار على السلطة وتشريع القوانين التي تجعله متحكماً.

ومن الحالات التي تدرسها السعداوي لتؤيد رأيها في تسلّط الرجل على جسد المرأة، هناك مفهوم «العذرية» الذي يهدف إلى السيطرة على جسم المرأة، ويمنعها من «بلوغ الإشباع العاطفي، ومن التحرر» فهنا توضع مفاتيح اللذة في يد الرجل، ويتحوّل الرجل وحده إلى ذات أو موضوع؛ وتبقى المرأة غرضاً، وكائناً منفعلاً، يتلقى، فاتراً...

وهكذا تخلص إلى الاستنتاج فترفض أفكار فرويد عن حسد القضيب، وعن كون المرأة رجلاً ناقصاً، فالمرأة قادرة على الإشباع الجنسي. وتشدد السعداوي على أن هناك مفاهيم اجتماعية، أو معطيات إجتماعية تمتصها المرأة، فتصبح الأنثى ما يفرضه عليها الرجل والمجتمع المتسلّط.

وهنا يجد الباحث «أستاذته» مع رايش ضد فرويد حول أفكار مثل فقدان عضو، أي ذلك البتر الهوامي لمنطقة في الجسد هي منطقة اللذة. ويتساءل: ما هي العلاقة بين فقدان العذرية وبين الخصاء، وبين الختان عند المرأة؟ في هذه الحالات يرى أن السعداوي تركز على أن عضو الرجل سلطة تمنع المرأة من الإشباع. ويرى أن «أستاذته» تلتقي مع رايش في تلك الحالات البيولوجية الثلاث، فتعتبرها ظواهر اجتماعية مختلفة عن الظاهرة الذاتية. فالاجتماعي هو الأساس، وما هو على المستوى الهوامي هو انعكاسات نفسانية للاختلافات عند الجنسين. إن فرويد هو عند السعداوي الخصم والحكم؛ تناقشه باسم مفاهيمه، وعلى مستويين مختلفين في آن. فهي تأخذ من رايش نظرية القمع الاجتماعي أو الصدّ؛ إلا أنها تكامل تلك النظرية بما يقوله فرويد أيضاً عن الكبت. ويرى الباحث أن هذا المنهج، حقيقة، هو الأشيع اليوم، ولعله الأقرب أو الأقدر على تقديم النفع إلى المجتمعات العربية.

وفي نظرته إلى «اللامساواة» بين الجنسين يشدّد الباحث على ما هو اجتماعي أو ما يعطيه المجتمع من دور وأهمية وحرية نسبية للذكر [بينما يهتم فرويد بالانعكاسات الهوامية للتشريح عند الأنثى].

فاللامساواة عندنا، في بلادنا وفي لاوعينا ووعينا، ناجمة عن فروق في الوظيفة الاقتصادية أي عن أسباب اجتماعية اقتصادية بحتة لا من أسباب تشريحية. فالطبيعة بريئة، محايدة إلى درجة شبه مطلقة.

إن المجتمع هو الذي يقمع، والرجل هو الذي يصـوغ التشريعات التي تبقيه متحكماً. وعلى ذلك فنحن نرفض منطلقات فرويد، أي القاعدة التي يبني عليها نظريته في الفروق بين الجنسين. ونحن ننتقـد ادّعـاءاته بأن البنية العامّة للشخصية تكتمل في السنوات الست الأولى من العمـر. ثم إننا، فيما يخص المرأة لانكتفي بطريقة فرويد في المعالجة التي تبدأ بتحليل السلوك انطلاقاً من الطفولة في تجاربها ورضاتها. فالأفضل أن تكمل ذلك بأخذ المجتمع كمسبب للعصيان والاضطرابات النفسية. ويقول: «المجتمع مساهم فعال». ثم يرى الباحث أن (رايش) ينال في بعض تعاريج أو ساط الجامعات اهتماماً لايستحقه. فذلك الاهتمام تجذب إليه أو تخلقه «الأفكارية» - الايديولوجيا- وكذلك فإن اتباع ما قاله فرويد لايعني تقليداً لفرويد بقدر ما أن ذلك ينتهي إلى تراث «التحليلنفس عامة». ويقـول: «من هنا أنا أبحث بحرية في دراستي لحالة في مجتمعنا. ولست في حاجة إلى التـوكّـؤ على رايش أو على فـرويد؛ وذلك شيء هام داخل المحبـة للدكتورة نوال السعداوي».

ما يسمّيه د. زيعور «المنهج النقدي التحتلفظي» أو الطريقة التحتلفظية في القراءة النقدية كما أحب أن يسميها محرر «نافذة على الوطن العربـي» في هذا العدد من مجلة المعرفة لاعتقاده بأن هذه الطريقة القرائية لا تشكل منهجاً بقدر ما تعطي قراءة من قراءات انطباعية عديدة. نقول: إن ما يسميه الباحث زيعور بـ «المنهج النقدي التحتلفظي» يسعى إلى تحرّي ما تحت اللّفظة طريقة إلى معرفة الكاتب والمتكلم، ومعرفة ما نفضل وما نكره من عطاء الكاتب وهي جسـر- حسب زيعـور- إلى الداخل و«طريقـة في التـعـرف الإزائي الشمّال وتلك النظرة ليست دوناً وليست أعلى من النظرة الشائعـة في التقويم والمحاكمات أو في فن النقد وصناعته عموماً». [يسميه زيعور «النقديات»].

وفي معرض شرحه لما يريد يشير إلـــى أن الطريقـــة التحتلفظـية في التعريف الإزائي إلى الكاتب هي التي تلجأ إلى «التقاط واكتناه لحركات طفيفة للكاتب ذاك. إنها تلاحق (أغراضاً نفسية عصبية في سلوكه ومواقفه. تهتم بثيابه، واستعماله ليديه ووجهه. ومن وسائل التعرف، بَعْدُ أيضاً، أنماطه في الكلام وتعابيره الثابتة المتكررة، ثم صوته وما يود إبرازه والإلحاح عليه في ذاك أم في سيره اليومي وطرائق تحدثه وكلامه واستعماله للابتسامة أو لوجهه عموماً. كل هذا انطلاقاً من أن النص [الظاهر، البادي، الوجه، الكلمة الشائعة، المنطوق الواعي. . .] وحده لايفي ولا يكفي». وقد حاول زيعور تطبيق هذا المنهج في قراءته نوال السعداوي التي أوردناها سابـقاً. وفي الإطار ذاته يقرأ كلاً من صادق العظم وأدونيس، لابواسطة الاستناد على ما لديهما من أعمال بعينها، بل عبر مساجلة دارت كتابة بينهما، فأشار إليهما بقوله: «جرت منذ سنوات مقايسة هي أقرب إلى التداحض بل التنافي المتبـادل بين اثنين من الشطار في عـالم الورق والقلم: صـادق ج العظم وأدونيس». وإذ يحاول زيعور تحديد تاريخ هذا «التداحض» نقرأه يقول: «في أواخر السبعينات» أو ما حولها». ويشير إلى أنها حدثت على صفحات كثيرة من جريدة «السفير»، ومجلة «دراسات عربية» حيث «تحتشد التهم والانفعالات وإواليات الاسقاط والاستعراضية والاستبذاخية. ونقرأ عند الجانبين الاهتياج النفسي - إن جاز القول- موصوفاً بحركة ذات حدة وتصريف طاقة مشحونة انفلتت بسرعة». / صص 178-179/ .

وبعد أن يبين لنا د. زيعور كلا من ضفَتَيْ أدونيس والعظم ويعطي انطباعاً نفسياً عن كل منهما عبر مجالسته أحدهما بمعزل عن الآخر ينفي اتهام أدونيس للعظم بـ «الخلل العقلي» فيراه متوازناً لكنه قد يكون غير منضبط اجتماعياً، من حيث اللياقة. وقد بنى انطباعه هــذا، أو حكمـه هذا في الواقع، لأن العظم «انزلق من الجلسة بسرعة». وقد رأى زيعـــور أن حركة من هذا القبيل ربما نجد فيها كل الشخصية بسلوكاتها الاجتماعية

عامة. وقد وصف هذه النتيجة التي توصل إليها عبر شخصية العظم بأنها «نور من المنهج التحتلفظي الذي تحاول تقديمه هذه الإلمامة». إذ يطبق المنهج ذاته على أدونيس يراه قلقاً في نقده العظم ويقول: «لاشك في أن النقد، أو ما نهاجم وما نفضل، يكشف لنا شخصيتنا بهمومها ومكنوناتها وحتى ببدايات انخراطاتها». ثم وصف أدونيس بالتوتر وعدم الارتياح، كالخائف، أو كأنه يضع طاقة عصبية نفسية في قضية طفيفة. ثم ينصح زيعور أدونيس بتخفيف الديون إن كان مديوناً لله أو للتراث أو لغيرهما. ويخبره أن الاسترخاء أفضل طريقة «علاجنفسية» في حالتك-الخطاب لأدونيس-؛ حتى وإن كان القلق نتاج صدمة طفولية أو نقص مشاعر الأمن والبهجة راهناً.

نشير ختاماً إلى أن «التحتلفظي» الزيعوري في القراءة النقدية لا يخلو من قسر، إضافة إلى أنه لا ينأى كثيراً عن المنهج النفسي في النقد المعروف والمعمول به في ميادين عدة.

* * *

قصيدة وشاعرة

فدوى طوقان

عرفت الشاعرة العربية الفلسطينية فدوى طوقان، إسماً وعطاء، مع مطالع ستينيات العشرين، عبر «الآداب» البيروتية المجلة، ثم عبر «الآداب» الدار. كنت، قبل أربعة عقود، لم أقرأ ديوانها الأول «وجدتها»، لكني قرأت، قبل عقود أربعة، ديوانها الثاني «وحدي

مع الأيام» في طبعته الأولى بغلافه الرومانسي الجذاب الذي يتألف من أرضية صفراء فوقها كتلة سوداء تتضمن شجرة بيضاء عارية الأوراق، أمالتها الريح بقسوة نحو فتاة جعلها الفنان باللون الأصفر فوق الكتلة السوداء، عبثت الريح بشعرها وثوبها، فبدت وحيدة في وجه الريح وفي العراء، ووحيدة مع الأيام؛ لكنها ظلت متجذرة بالأرض كما الشجرة فاستعصت على الاقتلاع.

وبالفعل فلقد ظلت فدوى طوقان فوق تراب الوطن الفلسطيني رغم كل الأنواء التي عصفت به واجتاحته منذ النكبة الأولى مروراً بالنكبة الثانية وبكل النكبات اللاحقة.

قبل «وحدي مع الأيام»، أو ربما... ما عدت أذكر، حفظت من شعر فدوى هذه النفثة الرومانسية الغنائية البديعة:

غيرانُ يا زنبقُ

غيرانُ يا كَنْز أمانينا

إذن لمن صغنا أغانينا

لمن منحنا خير ما فينا

يا غيَّنا الحبيب يا زنبقُ

أما في «وحدي مع الأيام» فلقد قرأتُ القصيدة القصة أو قرأتُ القصة في القصيدة؛ مثلما قرأت الحواريات بين عاشقين، حبيبين، أخوين، جارين- أنثى وذكر، ذكر وأنثى- أي أنني قرأت الهمسات، بل سمعت ورأيت، الهمسات العشيقة والإنسانية الرفيعة، وها هي الآن، لكن بعد عقود، بعد نضج وتخمير واختمار. وسأستميحها مثلما أستميح «الكرمل»[٤] في نشر قصيدة واحدة من شعرها العربي الفلسطيني الجديد في هذا الحيّز من «المعرفة»

أنشـودة للـحب

-١-

كان وراءَ البنتِ الطفلةِ
عشرةُ أعوام
حين دَعَتْه بصوتٍ مغموسٍ بالدمع :
حنانك خذني
كنْ لي أنت الأبَ كنْ لي الأمّ وكن لي الأهلْ
وحدي أنا ، لا شيء أنا ، أنا ظلْ
لاكينونة لي لاوزن
وحدي في كونٍ مهجورٍ
فيه الحبّ تجمّدْ
فيه الحسُ تبلّدْ
وأنا الطفلةُ تصبو للحبّ وتهفو
للفرحِ الطفليّ الساذَج
للنّطّ على الحبلِ وللغوصِ بماءِ البركة
للّهو مع الأطفال
لتسلّق أشجار الدارْ
القمعُ يعذبني والسطوة تُرهبني

والجسمُ سقيمٌ منهارْ
أرفعُ وجهي نحو سماء الليل
أهتفُ أرجو أتوسَّل :
خذني تحت جناحيك أغثني
خذني من عشرةِ أعوامي
من ظُلْمةِ أيامي خذني
وسّعْ لي حضنك دعني
أتوسّد صدرك امنحني
أمناً وسلامْ
يا بلسمَ جرح المحرومين
وخلاص المطحونين المنبوذين
خذني !
خذني !

-٢-

يجري نهرُ الأيام يمرُّ العامُ وراءَ العامْ
الطفلة تكبر والأنثى وردةُ بستان
تتفتَّح والأطيارُ تطوف
وتحومُ رفوفاً حول الأنثى بعد رفوفٍ
بعد رفوفْ
الزمنُ الصّعبُ يصالحُها

ومجالي الكون تضاحكها

والحبّ يفيض يُفيض عليها

من كل جهات الدنيا

ويُطوّقها بتمائمه

ويباركها بشعائره

ويساقيها من كوثره

ما أحلى الحبّ وما أبهاه!

الأنثى الوردةُ بعد سُراها

وتخبّطها في ليل متاههْ

تتربّع في ملكوت الحبّ تصير إلههْ

هالات النور تتوّجها

وتلاطفُها قُبَلُ الأنسام

ما أحلى الحبّ وما أبهاه!

فيه الليلُ سماءٌ تهْمي

تُمطر موسيقا وقصائد

وقناديلُ الكلمات تَصبّ الضوءَ على أملٍ واعد

ما أحلى الحب!

ما أحلاه حين يمسّ شغاف القلب فيُبْصر مالا

يبصره العقل ويدرك ما لا يدركه الفكر–
ويسبر ما لا تبلغه الأفهام
ما أحلى الحبّ وما أبهاه!
كونٌ مكتملٌ ومُعافى
لم يُشَظَّ ولم يتمزّق
يتناسق فيه العمرُ ويسي
إيقاعاً كونيّاً الأنغام
تتماهى فيه الأنا بالأنت
تزهو بحوار موصول حتى في الصَّمْت
ما أحلى الحبّ وما أبهاه!
يحيى بين يديه رميم
تندى أرضٌ تخضرّ عظام
فيه الزمنُ المسحورُ يقاسُ–
بدقات القلب المبهور
لا بالساعات يقاس ولا
بتوالي الأشهر والأعوام
ما أحلى الحب!

* * *

إحـــالات

١ - مجلة العلوم / المجلة/ 15/ العددان 6 / 7 / 1999

٢- عبد الرحمن، سلامة، ضمن كتاب العربي رقم 18 / الكويت

٣- ضمن مجلة الفكر العربي. ع : / 42 / س : 7 بيروت

٤- قصائد : فدوى طوقان / ضمن مجلة الكرمل / ع 60 / صيف 1999/ رام الله- فلسطين

* * *

كتاب الشهر

رحماك اسبانيا... خلصيني من هذا العذاب

محمد سليمان حسن

مدخل:

عن وزارة الثقافة السورية، صدر حديثاً، كتاب تحت عنوان «رحماك اسبانيا... خلصيني من هذا العذاب». لمؤلفه الأديب والشاعر العالمي «ثيسار بابيخو». قام بترجمته إلى اللغة العربية، الباحث في الأدب الناطق بالاسبانية، الدكتور «محمد عبد الله الجعيدي». يقع الكتاب في /١٤٨/ صفحة من القطع الكبير. ضمّ بين دفتيه:

مقدمة ودراسة نظرية. إضافة الى مجموعة من القصائد الشعرية للشاعر «بابيخو». نقدم في هذه العجالة، لمحة موجزة عن الكتاب، تلبي رغبة القارئ في معرفة حياة هذا الأديب الشاعر. وأهمية الدراسة النظرية في الوقوف على تاريخ الأدب الناطق باللغة الاسبانية في القارة الأمريكية اللاتينية.

- النص

يقول الدكتور محمد عبد الله الجعيدي في مقدمة كتابه: «تنبع أهمية دراسة الثقافة الاسبانية تاريخياً، من أهمية الدور الذي لعبته في تاريخ ثقافة القارة الأمريكية اللاتينية. إذ تعتبر المرجعية الأولى لهذه الثقافة، وللشعوب الناطقة باللغة الاسبانية عموماً».

وإذا أخذنا بعين الاعتبار، «خمسة قرون من التواجد العسكري والسياسي للإسبان في القارة الجديدة. فإن للبعد الثقافي، مدلوله الخاص. إذ رسخت إسبانيا ثقافتها في هذه القارة إلى الأبد.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار، «خمسة قرون من التواجد العسكري والسياسي للإسبان في القارة الجديدة. فإن للبعد الثقافي مدلوله الخاص. إذ رسخت إسبانيا ثقافتها في هذه القارة إلى الأبد. وما زال للغة الاسبانية، والبعد الثقافي والنفسي والجنسي(العرق)، الدور الأهم. رغم خروج الاسبان من القارة في نهاية القرن التاسع عشر. ورغم التدخل الأمريكي المستمر في شؤونها حتى الآن.

لقد تمكنت الولايات المتحدة الأمريكية، من فرض شروط مهنية على اسبانيا، بدفعها للتخلي عن آخر قلاعها(كوبا) عام/ ١٨٩٨/ في مؤتمر

باريس. وكان لذلك، انعكاسه على أدباء جيل/ ١٨٩٨/ . وأدى ذلك، إلى بروز تيار ليبرالي في تلك القارة، للدفاع عممقدرات البلاد في البيرو والمكسيك وكوبا. محاولاً تحقيق توازنات اجتماعية وسياسية. كما أدى إلى قيام الثورات والانتفاضات الشعبية التي أخمد البعض منها بالقوة، فيما يشبه المذابح الجماعية، من قبل الأنظمة الحاكمة، المدعومة من الولايات المتحدة الامريكية، أو بالتدخل المباشر لهذه الدولة -الولايات المتحدة- في الهيمنة على مقدرات تلك البلاد.

في مثل هذا الجو المشحون بالنضال الوطني والمآسي، ظهر شاعرنا «ثيسار بابيخو». فمن هو هذا الشاعر؟. وما دوره في قلب الحركة الشعرية للقارة الامريكية اللاتينية، بله القارة الأمريكية بشكل عام؟

في دراسته الأولى، تحت عنوان «إنه الشاعر» يعتبر المؤلف «حياة ثيسار بابيخو Cesar Vallejo نموذجاً للصراع الذي قد يفرض نفسه على الإنسان الطموح، الساعي لإصلاح الأوضاع الظالمة، التي ظلّت تدوس الانسان بمنسمها قروناً طوالاً ...» وزادت «بتصاعد عدوانية الاستعمار العالمي في عصرنا الحديث ضد الشعوب الآمنة ...».

ولد ثيسار بابيخو في /١٦/ آذار/ ١٨٩٢م/. في قريته البيرونية سانتياغو دي تشوكوه Santiago de Chuco الجبلية. لأب امتلك نصيباً من الثقافة. وقد نعم ثيسار بطفولة هادئة في كنف أسرة كاثوليكية محافظة. جمع بين أفرادها الأربعة عشر، دفء الحب الأسري وقسوة الظروف المعيشية ...».

وفي «الثانية عشرة من عمره، ارتحل الى بلدة/ هواما تشوكو Huanan Chuco، مصارعاً الظروف المحيطة لبناء شخصيته. وفي/ ٢/ نيسان لعام/ ١٩١٠/ «التحق بجامعة ليبرتاد في تروخيو Trujio لدراسة الآداب، ليتركها إلى ليما العاصمة لدراسة الطب في جامعة سان ماركوس الكبرى». لكن الظروف المادية حالت دون ذلك، «ليعمل في شركة احتكارية للسكر مطلقاً على أحوال العمال الظالمة فيها». وفي آذار/ ١٩١٤/ «عاد الى تروخيو لمواصلة دراسة الآداب بجامعة ليبرتاد». وأعد سنة/ ١٩١٦/ «أطروحة حول الرومانسية في الشعر الاسباني». كما بدأ في هذه الفترة/ ١٩١٥/ «دراسة بعض المواد في كلية الحقوق». دفعه نشاطه وحيويته إلى تشكيل «جمعية طلابية كانت تقيم الأمسيات الشعرية والمهرجانات الأدبية» وانضم «إلى جماعة (بوهيميا تروخيو) الشبابية قارئاً أوتامونو ونيتشه وأمرسون ووتمان والرمز بين الفرنسيين». وأعاد قراءة «كلاسيكيي العصر الذهبي في إسبانيا مثل روبن داريو وتشوكانو نيربو وإديرا إي ريسنغ».

في سنة/ ١٩١٨/ «عاد إلى ليما ونشر فيها أول ديوان شعري له بعنوان النُذُر السود Neraldos Negros دون أن يحدث أي ضجة». وتتصادف عودة (بابيخو) إلى مسقط رأسه/ ١٩٢٠/ مع «اندلاع الاضطرابات الشعبية. فتلقي السلطات القبض عليه بتهمة التحريض الفكري... وتزج به وبأخيه في سجن ليبرتا والمركزي لمدة مئة واثني عشر يوماً، تركت بصماتها في نفسه حتى مماته».

في السجن كتب العديد «قصائد ديوانه الثاني (تريلثي Trilce) الذي صدرت طبعته الأولى في سنة/ ١٩٢٢/ عن مطابع السجن نفسه. وقد أحدث عاصفة نقدية حوله».

وفي/ ١٧/ حزيران/ ١٩٢٣/ تعم البيرو مظاهرات واضطرابات جماهيرية. فيبحر (بابيخو) من «ميناء اكياو Callao البيرواني إلى أوروبا». ويصل «فرنسا في تموز من العام نفسه». أمضى في باريس «سنتين من العوز والحرمان قبل أن يجد عملاً في وكالة صحافة فرنسية تهتم بشؤون أمريكا اللاتينية». وفي أوروبا «ساهم في ترجمة بعض المطبوعات البيروانية ونشرها». كما نشر «كتاباته في صحف بيروانية مثل (أماتو، موندیال، ريغورما، سيمانا» وغيرها. وأصدر في باريس «بالتعاون مع خوان لاريا Juan Larrea في يوليو/ ١٩٢٦/ مجلة Favovables Paris Poema». التي أوقفت بعد عددها الثاني. ويشكل في باريس «أول خلية حزبية بيروانية». ويُشرع في سنة/ ١٩٢٨/ «بأول زيارة الى الاتحاد السوفيتي». وبعد هذه الزيارة تتقوى علاقاته بالاشتراكيين فيتعرف على «بابلو بيكاسو في باريس/ ١٩٣٣/، ويتزوج الفتاة الفرنسية جورجيت فيليبارت».

بصحبة زوجته «طاف أقطار أوروبا، خاتماً إياها بزيارة ثانية للاتحاد السوفيتي عام/ ١٩٢٩/ واسبانيا/ ١٩٣٠/». وعند يعود إلى باريس» تمنعه السلطات فيها من الدخول، متذرعة بأفكاره اليسارية». فيعود إلى اسبانيا. وفيها ينشر كتابه (روسيا سنة١٩٣١، تأملات عند سور الكرملين Rusian 1931: Reflexions al Piedel Kremlin). وتصدر الطبعة الثانية

من (تريلثي) مع مقدمة بقلم (خوسي بيرغامين) فتلاقي نجاحـاً كبيـراً. وفي مدريد أيضاً «ينشر روايته الثانية (التشهير الاجتماعي) التي عالجت نفس موضوع روايته الأولى (أسطورة برية) التي كتبها في البيرو(١٩٢٣)، حول حياة الهنود الحمر وعاداتهم وتقاليدهم». إلا أن هاتين الروايتين وأعمالاً أخرى نشرها في(١٩٢٣) منها «السلالم الموسيقية وبموازاة تريلثي» ومسرحيات أخرى «لم تلاق النجاح الذي لاقاه «كتابه روسيا ... الذي طبع للمرة الثالثة خلال مدة لا تتجاوز الأربعة شهور».

ومنذ «أن عاد إلى باريس خفية ١٩٣٢، توثقت علاقته بالجمهورية الاسبانية وأعلام الأدب فيها». فكان له صداقات حميمة مع «غرتيه لوركا ورفائيل ألبرتي وأنطونيو متشادو وأونامونو». وفي الحرب الاسبانية ١٩٣٦ «ناصر الحكومة الجمهورية الشرعية في وجه الانقلاب العسكري اليميني». فأصدر مع بابل نيرودا نشرة (إسبانيا الحبيبةEspäna Nuestra)». وشارك سنة١٩٣٧) «في المؤتمر العالمي للكتاب المتصدين للفاشية المعقود في اسبانيا وباريس». وخصص لاسبانيا ديواناً كاملاً بعنوان «رحماك اسبانيا خلصيني من هذا العـذاب Espäna Apartademieste cäliz)، يعتبـر «صرخـة في سبيل العدل ونصرة للإنسانية التي سحقتها آلة الحرب الاستعمارية».

كل هذه الظروف عادت للظهور في «ديوانه (قصائد انسانية Poemas Humanes). الذي نشرته أرملته عام(١٩٣٩)». وراحت معاناة باييخو تنحو «إلى عالم إنساني أرحب وأشمل». واتسعت «لتصبح مفاهيم اشتراكية إنسانية». ويتوطد إيمانه «بضرورة تحقيق العدالة والمساواة نتيجة شعوره

بالحيف والتمييز العنصري لكونه مولّداً انحدر من جدين اسبانيين وجدتين هنديتين».

في الثالث عشر من مارس(١٩٣٨) وقع بابيخو طريح الفراش ودون أن يتمكن من تشخيص علته. فالجوع والبؤس ومعاناة الفقر ليست فيروساً يمكن للعدسات والصور اكتشافه. إذ ظلت حرارته طوال شهر تراوح بين/ ٤٠ و٤١/ حتى فقد الوعي نهائياً في/ ١٤/ ٤/ من العام نفسه».

توفي ثيسار بابيخو في باريس، يوم الجمعة الموافق للخامس عشر من شهر نيسان (١٩٣٨) توفي ثيسار بابيخو في باريس، يوم الجمعة الموافق للخامس عشر من شهر نيسان (١٩٣٨). في وقت انهارت فيه المقاومة الشعبية الجمهورية في إسبانيا. ويشيع جثمانه إلى مقبرة مونتروج الباريسية في التاسع عشر من الشهر نفسه، الشاعر الفرنسي لويس آراغون ممثلاً لجمعية الكتاب العالمية وغنثا لوموري ممثلاً للحزب الشيوعي البيرواني وأنطونيو رويث بيلابانا، القائم على شؤون المحكوم عليهم بالإعدام لدى سلطات الانقلاب اليميني في الحرب الأهلية الإسبانية. رحل ثيسار بارينجو وهو القائل:

إنني راحل أيها الصيف

أيدي أسياتك السلسة

تثير في نفسي الشفقة.

ستصل وفياً؛

عجوزاً؛

ولن تجد في روحي جسداً.

لاتبك، أيها الصيف! ففي تلك الحفرة

تسجَّى وردة

دائمة التفتح

إن أهمية (ثيسار باييخو) تكمن في «عدم إمكانية تصنيف أعماله، وبخاصة ديوانه (النذر السود)، في إطار نتاج جيل الطليعة في أمريكا اللاتينية، رغم انتمائه لهذا الجيل». فقد استوعب معطيات عصره، «وحلق إلى مستوى إنساني خلاق»، وبهذا «مثلت حياة باييخو وأعماله ثورة مستمرة على هذا الوضع الذي وصلت إليه الأمور. كما مثل ظهوره في عالم الشعر الغنائي الأمريكي اللاتيني أول إشارة لأول حضور جيد، بانتمائه إلى قلق الرومانسية».

فقد بدأت عناصر المسيحانية تبرز في أعماله، في ديوان «النذر السود». ومن ثم في ديوانه (تريلثي) الذي كتبه في السجن وبلور له «مفاهيمه وفلسفته في الحياة، إلى درجة اختفت عندها الفروق الإنسانية القائمة على اللون أو العرق أو الطبقة».

أما بناؤه الشعري، فقد التزم باييخو في ديوانه (تريلثي) «بنهجه الجديد». وعبر عن ذلك قائلاً: «وُلِدَ الكتاب في الفراغ الأكبر... وأنا أتحمل مسؤليته الجمالية. وربما يثقلني اليوم كإنسان وفنان، أكثر من أيِّ

وقت مضى، التزام -حتى هذه اللحظة- غير معروف. إلتزام مقدس جداً، التزام أن أكون حراً . . . والله أعلم بما عانيت كي لاتُحلل الرتابة. تلك الحرية فتنحدر إلى أباحية . . . متخوفاً أن ينتهي الأمر بكل شيء إلى الموت العميق كي تحيا روحي الفقيرة».

بذلك فإن بابيخو «لايكتسب هويته الإبداعية من جدولة اسمه أو أعماله في إطار هذا المذهب الأدبي أو ذاك». بل «من قدرته على تخطي هذه المذاهب وتجاوزها» بحيث «تهيمن شخصيته عليها فتنتمي هي إليه بدلاً من أن ينتمي هو إليها».

إن (تريلثي) الذي صدر في «وقت تزامن مع (الأرض اليباب لإليوت) و(عوليس جويس) . . . لايقل أهمية عن هذين الكتابين» إن لم نقل أنه تفوق على تلك الثقافة الاستعمارية، نتيجة للظروف الإنسانية والتاريخية التي كتب فيها -السجن-، الرسالة التي يحملها في فضح تلك الثقافة التي مازالت تقيد الفكر الإنساني.

عظامي كلها غريبة عني

ربما أكون قد سرقتها!

جئت أمنح نفسي ما كاد يكون

من نصيب غيري

أظنّ أنني لم أولد

فقير آخر سيتناول القهوة

أنا سارق غير ماهر

أينما ذهبت،

. . . .

وهكذا، حقق بابيخو في ديوانه (تريلثي) ما أراد. وهو ما عبر عنه أنطونيو متشادو قائلاً: «كنت معجباً ببابيخو، المعلم بلا منافس، شكلاً وحدساً. كشف لنا عن روحه المعذبة بأغانٍ للحياة والأمل... حيث تخفق الروح في الأعماق، فيجعل من خفقانها بصوته الأصيل، همزة وصل مع العالم».

ولما كان مذهب جيل الطليعة، كما يرى المفكر البيرواني (خوسي كارلوس) مزيجاً من الثورة والانحطاط، فإن بابيخو قد استوعب هذا المذهب فتبنى الصالح والنافع منه... وبذلك تمكن من التفاعل مع الواقع الظالم الذي يعيشه وطنه (نصف المستعمر)... مفلسفاً واقعه في إطار إزدواجية أزلية توصله إلى أسمى المراتب الايمانية، التي لايفصلها عن إنكار حدس اللاهوت فاصل:

إلهي لو كنت بشراً

لعرفت معنى أن تكون اليوم إلهاً

ولكنك،

يامن كنت على الدوام

في سعة الحال

لاتتعاطف شيئاً مع عبادك

والإنسان إن ناله منك منال

فالإله عندئذ يكون هو .

وبينما تهيمن السطحية على نتاج الطليعة، يؤكد ثيسار باييخو عام ١٩٢٦ : «أن الشعر لايعد قديماً أو جديداً لاستخدامه ألفاظاً جديدة من التكنولوجية الحديثة أو عدم استخدامه لها. إذ أن الشعر الحديث لايمكن أن يكون كذلك إلا إذا استوعبته الروح وحولته إلى مشاعر جديدة خلاقة . . . والشعر الجديد فعلاً هو الشعر القائم على الشعور الجديد، الإنساني الطابع :

بائع اليانصيب الذي ينادي

«الورقة رابحة الألف»

لاأدري أي معنى لله يحمل في قلبه

تمر الشفاه كلها

والشام في طية الوجه نما جذعه .

وبهذا يرى باييخو، أن الضياع والتيه، ليس قضية أبناء جيله من الأدباء والمفكرين فقط . بل إن ذلك سمة العديد من الأجيال التي سبقتهم . يكتب باييخو ١٩٢٦ في ذلك قائلاً : أرفع الصوت عالياً، متهماً جيلي بالعجز والإبداع، وبالعجز عن خلق روح مستقلة، وبالعجز عن عمل شيء حقيقي لإلهام إنساني سليم وأصيل» .

من هذا المنطلق دعا (بابيخو) إلى نغمة إنسانية عالمية، دافعاً عن نفسه التيارات والنظريات المستوردة إلا ما يناسبه منها، قائلاً: «أيها اللاهثون خلف الخيال أعيدوا الكلمة للبشر. أيها اللاهثون خلف المجاز لاتنسوا أنّ المسافات تقطع خطوة خطوة».

والقصيدة عنده كائن حي «فالحيوان إذا بترت عضواً من جسده يظل حياً، والنبات إذا قطعت غصناً منه أو جزءاً من ساقه يبقى حياً. أما إذا قطعت بيتاً أو كلمة أو حرفاً أو حركة من القصيدة فإنها تموت». وفي هذا السياق يرى بابيخو في الشعر المترجم استحالة. «نعرف أن الشعر فن تستحيل ترجمته فهو نغم وهو كنه الحياة، هو عمل مكون من كلمات، بترجمتها لكلمات مترادفة في لغة أخرى لن تكون أبداً هي نفسها، إذ أن روح الشعر التي تفتقدها الترجمة لايمكن نقلها من الأصل، حيث تستقر هناك استقراراً أبدياً».

كما تتجلى عبقرية بابيخو في تمكنه من ناحية اللغة. فهو كما يقول الأديب الأرغواني ماريو بنيديتي: «يغتصب المفردة ويطوعها لتقوم بدورها في القصيدة».

ويرى نقاد الأدب أن بابيخو ظلّ على الدوام، وبخاصة في قصائده الأولى التي نشرها في مجلة cuttural Infantil، يحتفظ لأسباب نفسية في طبعه بصورة الطفل. فهو الطفل الرجل على الدوام. وهو ما يعبر عنه في قصيدة (القارب المفقود). «حيث نجده يطلب من المطر» أن «يغني على شاطىء بحر لم يصله الموج بعد». حتى إذا جاء ديوانه (النذر السود)

كما يرى (أنتينور أريغو) ليفتح عصراً جديداً في تاريخ الشعر الأمريكي اللاتيني الحديث «الذي لم يشهد من قبل بكارة شعرية كتلك التي نجدها في شعر باييخو . . . وهذا ما سيكشف عنه النقد الذكي إن لم يكن اليوم فغداً» .

وبين (ثيساربا ييخو) الشاعر و(ثيساربا ييخو) الإنسان، علاقة حياتية حميمة. فها هو باييخو الشاعر يبكي باييخو الإنسان قبل وفاته :

ثيسار با ينجو قد مات، ويضربونه جميعهم

دون أن يسيء إليهم في شيء

بقسوة يضربونه

بهراوة وبقسوة

أيضاً بحبل يضربونه .

وأهمية الإنسان عند الشاعر باييخو تكمن في توصيل رسالة الروح في ملكوتها إلى البشر على الأرض :

«أنت يا ثيسار باييخو النغمة التي بها تعشق

أنت الكلمة التي بها نكتب والهواء الذي به تسمع، يعرفونك

فقط بحنجرتك . . »

إركع يا ثيسار باييخو

والتاريخ في شعر باييخو «لايُحكى ولايُروى، ولايُسمع ولايُلمس وإنما هو معايشة» للحياة:

ماذا تفعل الآن

حبيبتي الأندبزية وحلوتي ريتا

من أسل وكابلي

الآن كم يختفي (بيثا نيثو)

وكم هو قاتم الدمُ

كقرابة واهية

في داخلي».

من خلال هذا القصد الميتافيزيقي قام الرمز بدور هام في بناء شعر بابيخو، إذ أن الرمزية - إذ استعملت استعمالاً ذكياً - قادرة علـــى التعبيـــر عن الجذور والتراث».

غلب الطابع الإنساني المبدع، من «تعابير محلية وأصلية وصبغة حوارية مباشرة» على شعر بابيخو لأنه «عايش الواقع وتفاعل معه». فبابيخو «هو المتصوف المتقشف، الذي يخلع حذاءه كي تعرف قدماه، شطف الدرب وقسوته».

وتحت عنوان «إليك أشد الرحال . . . فلا تجزعي» والدي نرتأي عنواناً له هو «ثيسار بابيخو وإسبانيا». يؤكد المؤلف أن «ثيســار بابيخـــو مـــات وهو يبكي إسبانيا».

في ديسمبر / ١٩٢٦/ يزور بابيخـــو إسبانيـــا لأول مـــرة قادمـــاً من باريس: «أنا ذاهب إلى وطني بدون شك، أنا عـــائد إلى أمـــريكا

الإسبانية، متجسدة في الحب الحقيقي الذي يختصر المسافات. أنا ذاهب إلى أرض قشتالة». وبالفعل «كانت الحرب الأهلية الإسبانية حدثاً عظيماً ومشهوداً للشعر الأسباني الأمريكي، غناه شعراء الإسبانية والألم يعتصر قلوبهم، فانعكست صورتها على الوضع السياسي في القارة الأمريكية، وكان ثيسار باييخو شاعرها الأكبر بلا منازع».

وفي زيارته الثانية لإسبانيا، بتاريخ ٢٩/ ٢/ ١٩٣٠ سكن باييخو في شارع (أكويردو Acurdo). يعايش الحياة الإسبانية. «إسبانيا، كما أعتقد هي بلد التوصيات، فبدون توصية أو واسطة لن تستطيع الوصول إلى غايتك. فالكفاءات لا تؤخذ بعين الاعتبار. من الواضح أننا نعيش فترة عصيبة، يحاول الناس فيها الوصول إلى غاياتهم بأية وسيلة. ومن أراد الوصول إلى غايته بطريق شريف فإنه يحكم على نفسه بالإعدام».
في هذه المرحلة عمل باييخو في الترجمة من الفرنسية إلى الإسبانية، لصالح بعض دور النشر الإسبانية، وكتب في العديد من الصحف المدريدية: «لابوت، إستامبا، بوليبار». وفي شهر إبريل / ١٩٣١/ انضم إلى الحزب الشيوعي الإسباني. فاعلاً في تشكيل الخلايا الطلابية والتوعية الجماهيرية.

في أيام الحرب الأهلية الإسبانية، شارك في لجان العمل لمساعدة الجمهورية، وكتب في الصحف الإسبانية دفاعاً عنها. وزار جبهات القتال من / ١٥-٢١/ ١٢/ ١٩٣٦. وحين خيرته الحكومة البيرونية بين الإبقاء على أفكاره العلمانية أو تجييرها، اختار الأولى، وكان من نتيجة ذلك، حرمانه من دخول وطنه البيرو.

كما أنه شارك إلى جانب العديد من الكتاب العالميين بدعوة من جمعية الكتاب العالمية في ٢/ ٧/ ١٩٣٧ في الدفاع عن إسبانيا. ولم يغير بابيـــخو من آرائه ومعتقداته الفكرية بعد سقوط الجمهورية الثانية إلى جانب غارثيا لوركـاو رفـائيل ألبـرتي وأنطونيـو متـشـادو وبابلو نيـرودا ولـويس آراغـون وأرنست همنغواي».

كان التزام بابيـخو بنصرة إسبانيا إلتـزاماً أخلاقيـــاً وفلســـفياً. ينم عن قناعـات فكرية ذات مـد مسـتـقـبلي. فـرغم الحـرب الأهليـة وسـقـوط الجـمـهـورية وتبـوأ أنصـار (فـرانكو) سـدة الحكم، إلا أن بابيـخو ظل يؤمن بالمستقبل، وقدرة الشعب على النهوض بإسبانيا صحيحة معافاة:

أيها المتطوعون ....

من هذا ينشرح الصدر وتتولد الأشواق،

وتولد جمال كثيرة في سن الرجاء.

لقد آمن (بابيخو) بدور الفكر والثقافة في نهوض الأمة. وهو الذي قال عنه فيلكس جراند «ليس في شعر الإسبانية مثيل لشعر بابيخو الذي يتبوأ المثيل فيه مكانه في القلب ويقاسم كسرة الخبز الطازجة ويكون ضيفاً مكرماً».

إلا أن هذه النظرة التفاؤلية لم تمنع بابيخو من النظر بشكل واقـــعي إلى مجرى الأحداث وتطوراتها. فجاءت فلسفته واقعية بعيدة عن الخيال، وإن صاغها بطريقةشعرية فيها من الخيال مايغني ويجذب.

إن النزعة الإنسانية عند (بابيخو) دفعته إلى تصور وجود الشر خارج خصائص الطبيعة البشرية. فهو سلوك حيواني سكن الصدور أثناء الحرب الأهلية الإسبانية، هو شر في ذاته يمكن الابتعاد عنه.

ويتسع مفهوم الحياة عند بابيخو ليشمل جدل العلاقة بين الحياة والموت. فالحياة لاتنتهي بالموت وإنما بالخلود لتواصل الحياة مرة أخرى. هذا موت العظماء، موت الشرفاء. أما الموت الحقيقي فهو موت الأشرار الذين يقتلون الإنسان، وبالتالي يقتلون الحياة. ويرى (خوان لاريا) في مقدمته لأشعار (بابيخو) الكاملة، بعنوان «بابيخو شاعر فحل» أنه يصعب فهم ديوان «رحماك اسبانيا خلصيني من هذا العذاب» بدون الأخذ بعين الاعتبار تأثيرات «نيتشه في بابيخو» وبخاصة في قضية الحياة والموت.

لقد زاوج بابيخو بين مفهومي الحياة والثقافة. فالثقافة حياة. «الثقافة عنده هي مصدر الحياة ومن أهم مقومات الإنسان». كذلك قرب بابيخو بين الثقافة والكتابة، «فالكتاب والكتابة هما عنده رمز أزلي للثقافة، لأن الثقافة هي رمز الحياة وتواصلها». لقد عبر عن ذلك بقوله:

كان من عادته أن يكتب باصبعه الكبير في الهواء

....

قتلوا بدرو وقتلوا روخاس، قتلوا العامل والإنسان

....

بعد أن مات بدرو وروخاس
نهض فقبّل تابوته الدامي،
وبكى إسبانيا
ثم عاد بالإصبع يكتب على الهواء.

بابيخو شاعر الحقيقة لايمدح ولايجامل. فهو لم يُهدِ أعماله لأحـد إلا «لإسبانيا أم الجميع وللشعب الذي يدعوه ويتوجه إليه».

لقد ظلت إسبانيا الأم والمعلمة «منبعاً للحياة والشعور، فهي ليست أماً ولوداً فحسب، وليست معلمة تبصرنا بالمعرفة فقط، إنما هي، قدرة قادر، الأمران معاً: أم ومعلمة . . . فإسبانيا ليس هي إسبانيا فحسب، وإنما هي ملكوت وكون، وبداية ونهاية. ومن تألم حقاً لألمها لدرجة التضحية بالنفس فتحت له أبواب الملكوت. هنا يكمن الإنسجام المحتدم لمن يتمزق متماسكاً من أجلها. إسبانيا هي البداية وهي النهاية، لأنها مصدر الحياة. أيتها الحياة! أيتها الأرض! يا إسبانيا».

من ديوانه المترجم نختار للقارىء هذه القصيدة:

رحماك إسبانيا، خلصيني من هذا العذاب

يا أطفال العالم،

إذا سقطت إسبانيا -أقول وهذا مجرد قول-

إذا سقط

من السماء إلى أسفل ساعدها الذي قبضوا عليه

ففي الرسن لوحتان أرضيتان؛

يا أطفال، أي عمر ذا الذي تتجوف الأصداع فيه!

كم هو في الشمس مبكر ما كنتُ أقوله لكم!

كم هو مبكر ضجيج الشيخوخة في صدوركم!

كم هو شائخ الحي في عالمكم!

يا أطفال العالم، هذه هي

أمكم أسبانيا بطنها على كاهلها!

هذي هي أمنا بمقارعها،

هذه هي إسبانيا الأم والمعلمة،

هي الصليب وخشبه لأنها منحتكم يا أطفال،

العزة والدوار والتميُّز والوحدة،

هذه هي اسبانيا ومعها آباء مترافعون!

إذا سقطت -أقول- لا قدر الله- إذا سقطت

إسبانيا من الأرض إلى الأسفل،

ستتوقفون عن النمو!

وسينوء العام على الشهر بكلكل!

وتبقى الأسنان عند عشرتها،

ويبقى الصوت المزدوج جرة قلم والوسام عويل!

سيظل الحمل مشدوداً

إلى الدواة الضخمة من الساق!

ستهبطون سلم الأبجدية

حتى الحرف الذي ولد العذاب فيه!

يا أطفال،

يا أبناء المحاربين

اخفضوا الصوت بينما إسبانيا في هذه اللحظة توزع

طاقتها على مملكة الحيوان

والزهيرات والطائرات الورقية والبشر.

اخفضوا الصوت فإنها

بصرامتها عظيمة حائرة

والجمجمة في يدها تتكلم، تتكلم تتكلم،

تلك الجمجمة ذات الجديلة،

تلك هي جمجمة الحياة!

أقول لكم: اخفضوا الصوت،

اخفضوا الصوت ونغم المقاطع ونحيب

المادة وإشاعة الأهرام في بدايتها، وحتى

إشاعة ذي الأصداغ التي كأنها بالحجارة محشوة!

احبسوا الأنفاس، فإذا

سقط الساعد،

ودقت المقارع وأرض الليل سدوله،

وأطبقت السماء على الأرض،

وضج صرير الأبواب .

إذا تأخرت،

ولم تروا أحداً، إذا أفزعتم

أقلام الرصاص المثلمة، إذ الأم

إسبانيا سقطت -لاقدر الله-

فاخرجوا يا أطفال العالم؛ وابحثوا عنها! . . .

تعليق:

الكتاب الذي بين أيدينا، يثير اشكالية كبيرة . تقوم على الشكل التالي: إن عنونة الغلاف الخارجي للكتاب جاءت على النحو التالي: «ثيسار باييخو . . . رُحماك إسبانيا . . . خلصيني من هـذا العـذاب». وفي الأسفل: ترجمة وتقديم «محمد عبد الله الجعيدي».

ونفاجأ في الداخل، بالعبارة التالية في الصفحة رقم /٣/ : تمثل مادة هذا الكتاب، خلاصة مجموعة من المحاضرات، ألقيت على طلاب قسم الأدب الأمريكي اللاتيني بكلية الآداب والفنون بجامعة / لاهابانا-كوبا/ . أثناء زيارة أكاديمية قام بها المؤلف للجامعة المذكورة في شهر اكتوبر ١٩٩٦ .

فإن كان «ثيسار باييخو» قد توفي في ١٤/ ٤/١٩٣٨ كم جاء في الصفحة رقم / ١٩/ من الكتاب . فإن نصوص هذا الكتاب باستثناء النصوص الشعرية المترجمة، ليست له، وإنما للمترجم «محمد عبد الله الجعيدي». وبالتالي، كان من المفترض أن يوضع اسم المؤلف والمترجم في خانة واحدة، بدلاً من الطريقة المتبعة . والتي تعني في الكتابة العربية أن المؤلف هو «ثيسار باييخو» والمترجم هو «محمد عبدالله الجعيدي». إضافة إلى أنه، على غلاف الكتاب، نفيت الصفة الأكاديمية عن المترجم الذي هو المؤلف أيضاً . فوضعت صفة الدكتوراه في الصفحة الداخلية رقم / ٣/ ولم توضع على الغلاف الخارجي .

* * *